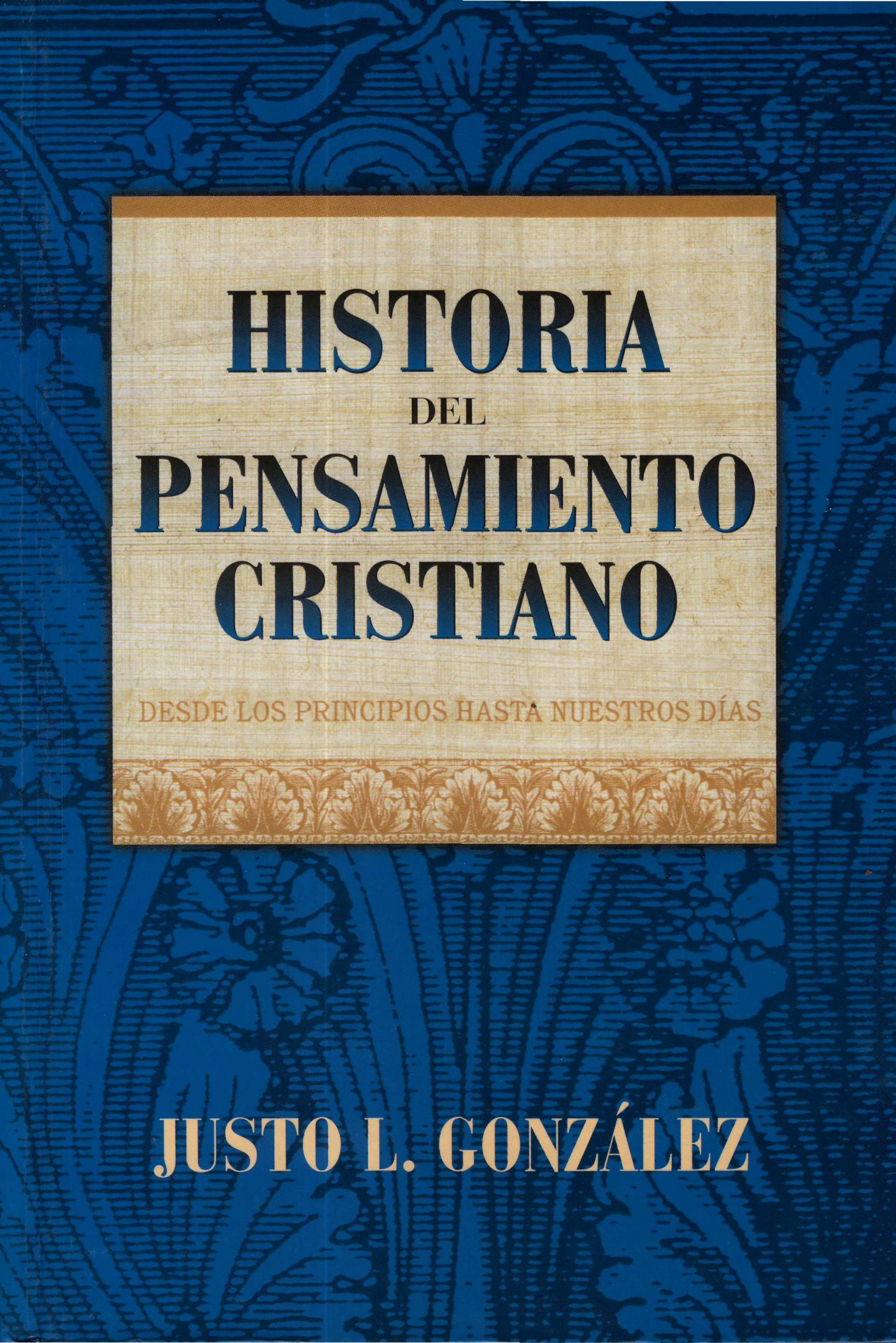

HISTORIA
DEL
PENSAMIENTO
CRISTIANO
DESDE LOS PRINCIPIOS HASTA NUESTROS DÍAS
JUSTO L. GONZÁLEZ

Historia del Pensamiento Cristiano es quizás la obra cumbre de este renombrado autor cubano. Ha sido traducida a varios idiomas, entre ellos al inglés, el chino y el coreano. En ella el autor nos ofrece un detallado e interesante recuento del desarrollo del pensamiento cristiano desde los orígenes hasta nuestros días.

- ¿Cuál es el origen del Credo Apostólico?
- ¿Qué era lo que estaba en juego cuando se definieron las doctrinas sobre las persona y la obra de Cristo?
- ¿Cómo entendían la Trinidad pensadores como Ireneo, Tertuliano y Atanasio?
- ¿Qué uso hizo la iglesia antigua de la cultura circundante?
- ¿A qué peligros se enfrentó, y qué respuestas dio?

Esta obra la habíamos publicado hasta ahora en dos tomos, pero ahora tenemos el gusto de presentársela en uno solo. Estamos seguro que enriquecerá sus conocimientos de lo que es el cristianismo y enriquecerá su vida.

Dr. Justo L. González es ministro ordenado de la Iglesia Metodista. Hizo sus estudios en su ciudad natal, La Habana, Cuba, luego en el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, y por último en la Universidad de Yale, donde obtuvo su doctorado en Teología Histórica en 1961. Tras servir como profesor en el Seminario Evangélico de Puerto Rico y en la escuela de teología de la Universidad de Emory, actualmente se dedica principalmente a la investigación teológica e histórica. Ha publicado sesenta y nueve libros, varios de los cuales han sido traducidos al inglés, portugués, alemán, coreano, ruso y chino. En su tiempo libre, se ocupa de la jardinería.





Categoría: Referencia



JUSTO L. GONZÁLEZ

HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

TOMO 1

Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia

Publicado por Editorial Caribe, Inc.
Una división de Thomas Nelson, Inc.
P.O. Box 141000
Nashville,TN 37214–1000 EE.UU.
www.caribebetania.com

Publicado anteriormente en tres tomos:

ISBN 0-8992-181-5, © 1992
ISBN 0-8992-179-3, © 1992
ISBN 0-8992-180-7, © 1992

ISBN: 0–89922-629-9

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Con respeto, cariño y devoción, dedico este libro a la nube de testigos que me rodea.

Lista de abreviaturas

ACW	*Ancient Christian Writers*
AkathKrcht	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
ANF	*Ante-Nicene Fathers* (American Edition)
Ang	*Angelicum*
AnglThR	*Anglican Theological Review*
AnnTh	*L'Année Théologique*
Ant	*Antonianum*
AntCh	*Antike und Christentum*
Aug	*Augustinus*
Augm	*Augustinianum*
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos*
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*
BThAM	*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*
Byz	*Byzantion*
ByzZschr	*Byzantinische Zeitschrift*
BZNtW	*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
CAH	*Cambridge Ancient History*
CD	*La Ciudad de Dios*
CH	*Church History*
ChQR	*Church Quarterly Review*
CommVind	*Commentationes Vindoboneses*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*
DivThom	*Divus Thomas: Commentarium de Philosophia et Theologia*
DKvCh	*Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (ed. Grillmeier und Bacht)
DomSt	*Dominican Studies*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
EphemThelLovn	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
Est	*Estudios*
EstEct	*Estudios Eclesiásticos*
ExpT	*The Expository Times*
GItFil	*Giornale Italiano di Filologia*

Greg	*Gregorianum*
GrOrthThT	*Greek Orthodox Theological Review*
GCS	*Griechischen christlichen Schrifteller*
HD	A. von Harnack, *History of Dogma* (New York,1958)
HE	*Historia Eclesiástica (*Eusebio*)*
HJb	*Historisches Jahrbuch*
HTR	*Harvard Theological Review*
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
IER	*Irish Ecclesiastical Record*
IntkZtschr	*Internationale kirchliche Zeitschrift*
IrThQ	*The Irish Theological Quarterly*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRel	*The Journal of Religion*
JRelSt	*The Journal of Religious Studies*
JRH	*The Journal of Religious History*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Kairos	*Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*
KuD	*Kerygma und Dogma*
Lat	*Latomus: Revue d'Études Latines*
LCC	*Library of Christian Classics*
LumVie	*Museum Helveticum*
LCL	*Loeb Classical Library*
MisMed	*Miscelanea Mediaevalia*
MScRel	*Mélanges de Science Religieuse*
MusHelv	*Museum Helveticum*
NAKgesch	*Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*
NDid	*Nuovo Didaskaleion*
NedTheolTschr	*Nederlands Theologisch Tijdschrift*
NPNF	*The Nicene and Post-Nicene Fathers*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
Numen	*Numen: International Review for the History of Religions*
NPNF	*Nicene and Post-Nicene Fathers* (American Edition)
OrCh	*Orientalia Christiana Periodica*
PG	*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (ed. Migne*)*
PL	*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (ed. Migne*)*
PO	*Patrologia orientalis*
Prot	*Protestantesimo*
RAC	*Reallexikon Für Antike und Christentum*
RelStRev	*Religious Studies Review*
RET	*Revista Española de Teología*
RevBénéd	*Revue Bénédictine*
RevBib	*Revue Biblique*
RevEtAug	*Revue des Études Augustiniennes*
RevEtGr	*Revue des Études Grecques*
RevScRel	*Revue des Sciences Religieuses*
RFTK	*Reallexikon für Theologie und Kirke*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Dritte Auflage)*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
RicRel	*Ricerche Religiose*
ROC	*Revue de l'Orient Chrétien*
RScF	*Rassegna di Scienze Filosofiche*
RScPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*
RscRel	*Recherches de Science Religeuse*
RStFil	*Revista Critica di Storia della Filosofia*
RThAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*
RUOtt	*Revue de L'Université d'Ottawa*
SBAW	*Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften in München*
SC	*Sources Chrétiennes*
SCatt	*La Scuola Cattolica*
Sch	*Scholastik: Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie*
ScrVict	*Scriptorium Victoriense*
Sef	*Sefarad: Revista de la Escuela de Estudios Hebraicos*
SP	*Studia Patristica*
StCath	*Studia Catholica*
StTh	*Studia Theologica*
StVlad	*Saint Vladimir's Theological Quartery*
Th	*Theology*
ThBl	*Theologische Blätter*
ThGl	*Theologie und Glaube*
ThLit	*Theologische Literaturzeitung*

ThPh — *Theologie und Philosophie*
ThR — *Theologische Revue*
ThSK — *Theologische Studien und Kritiken*
ThSt — *Theological Studies*
ThViat — *Theologia Viatorum*
ThZschr — *Theologishce Zeitschrift*
TIB — *The Interpreter's Bible*
TQ — *Theologische Quartalschrift*
TrthZschr — *Trierer Theologische Zeitschrift*
VetTest — *Vetus Testamentum*
VieSpirit — *La Vie Spirituelle*
VigCh — *Vigiliae Christianae*
WuW — *Wissenschaft und Weisheit*
ZkT — *Zeitschrift für katholische Theologie*
ZntW — *Zeitschrift für die neutestamenttliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*
ZschrKgesch — *Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZTK — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Nota: Tras una de estas abreviaturas, un número romano se refiere al volumen, y un número arábigo a la página o columna, según sea el caso.

Ejemplos:

PG, XVII, 154 quiere decir la columna 154 del volumen diecisiete de la Patrología Graeca de Migne;

BAC, XXXII, 57 quiere decir la página 57 del volumen treinta y dos de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Contenido

Prefacio a la Edición Revisada

La publicación de esta edición revisada de *Historia del Pensamiento Cristiano* tiene para mí significado especial. Hace ya más de 25 años que se publicó el primer tomo de aquella primera edición, agotada desde hace años. En el entretanto, la obra completa se ha publicado en otros idiomas y se han hecho de ella más de una docena de reimpresiones. Lo doloroso ha sido que esta obra, accesible a lectores norteamericanos, coreanos y chinos, no se había publicado en su totalidad en mi lengua materna; y que los dos tomos que sí se habían publicado en castellano no estaban ya disponibles.

Por ello, la publicación de esta edición revisada de la obra completa en tres tomos, que Caribe proyecta completar en los próximos meses, es para mí motivo de alivio y de júbilo. Por fin mi trabajo resultará accesible a quienes eran sus destinatarios originales.

El lector notará rápidamente las principales diferencias entre esta edición y la anterior edición incompleta. En varios puntos, los estudios que se han hecho en los últimos años, y las nuevas perspectivas teológicas de nuestros tiempos, han afectado mi interpretación de algún teólogo del pasado. Además, las referencias bibliográficas han sido puestas al día.

Ahora que por fin esta obra sale a la luz, mi esperanza no es otra que la que me impulsó a escribirla hace ya tres décadas: que de algún modo lo que pensaron y dijeron nuestros antepasados en la fe nos ayude a ser más fieles y obedientes en la hora que nos ha tocado vivir.

JLG

Decatur, Georgia

15 de Octubre de 1991

Prólogo

Cuando se le preguntó a Jesús cuál era el primero y más grande mandamiento, El respondió mediante una cita del Antiguo Testamento, aunque con una adición de importancia. El texto que El citó es la médula misma del judaísmo: «Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es. Y amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.» Hasta aquí el texto de Deuteronomio 6:4-5. Pero Jesús añadió «amarás al Señor tu Dios con toda tu mente» (Marcos 12.28). Esa adición es la razón de ser de este libro. Ha habido una historia continua del pensamiento cristiano porque el Maestro invitó a sus discípulos a amar a su Dios, no sólo con todo el corazón y las fuerzas, sino también con la mente.

Y sin embargo, aun si el Maestro no hubiese señalado este camino, les hubiera sido difícil a sus discípulos el no hacer uso de sus mentes, pues eran obligados a ello por los requerimientos de su situación dentro del contexto del mundo grecorromano en el que mentes agudas planteaban ante ellos cuestiones que requerían reflexión profunda y distinciones rigurosas. Los cristianos se oponían a adorar al Emperador como a un dios. Lo mismo hacían los judíos, y sus razones para ello eran obvias y claras, basadas como estaban en el gran mandamiento que Jesús citó: «Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es»; y también: «no tendrás dioses ajenos delante de mí». Los judíos rechazaban la adoración de cualquier dios que no fuese Jehová, y con el tiempo llegaron a negar la existencia de todo otro Dios. Sobre todo, se negaban a atribuir a hombre alguno un carácter divino. El caso de los cristianos era algo distinto. Se negaban a adorar al Emperador, un hombre deificado, puesto que tal cosa era incompatible con la adoración única debida a Cristo. Luego, los paganos podrían decir: «¿Por qué os negáis a adorar a un hombre como a Dios? ¿No era vuestro Cristo un hombre?» Si los cristianos respondían sencillamente: «No, sino que era Dios», los paganos podrían objetar: «Entonces tenéis dos dioses y no podéis reprocharnos nuestro politeísmo.» Por esto, la negación a adorar al Emperador requería una cristología consecuente.

En su encuentro con el mundo pagano, los cristianos utilizaron «los despojos de Egipto». De igual modo que los israelitas, al escapar de Egipto, llevaron consigo algunos de los bienes de sus opresores, así también los cristianos utilizaron las ideas y métodos intelectuales de

sus opositores para dar forma a sus argumentos de defensa. En términos generales, los intereses intelectuales de los cristianos, aunque eran de carácter teológico más bien que filosófico, les colocaban dentro de la tradición de la filosofía griega; y hasta los cristianos que, como Tertuliano, repudiaban el uso de la ciencia pagana eran herederos de los tesoros clásicos en lo que a la agudeza de sus razonamientos se refería. Además, había también en el judaísmo cierto trasfondo que impulsaba al trabajo intelectual. La sinagoga era cosa única en el mundo antiguo; una iglesia sin altar, sino sólo una mesa para la lectura de la Ley. Tras la lectura seguía la exposición, puesto que era necesario interpretar la Ley. La mesa de la sinagoga era tanto atril de profesor como púlpito de profeta. El rabino era ambas cosas. Es importante el hecho de que las primeras iglesias tomaron a la sinagoga por modelo.

Luego no había una ruptura absoluta entre lo hebraico y lo helénico. Entre ambos, existían puntos comunes que hacían posible su fusión, y ya ésta se había intentado antes del advenimiento del cristianismo. Filón, el judío que vivía en la Alejandría de habla helénica, fue el primero en llevar a cabo una unión tan cargada de riquezas y de tensiones que habían de dominar el pensamiento de los siglos porvenir. Filón lograba compaginar el judaísmo con el helenismo sobre todo mediante la interpretación alegórica del Antiguo Testamento, que hacía de él un libro de doctrinas platónicas. De hecho, los cristianos eran mejores hebreos que Filón, puesto que, aunque se dejaban influir por Platón, no se dejaron llevar por la tendencia platónica a despreciar la carne como enemiga del espíritu, gracias a su insistencia en la encarnación de Dios en la carne del hombre Jesús.

La encarnación de Dios en el hombre Jesús nos lleva a otra afinidad entre el cristianismo y el judaísmo —afinidad ésta que los distingue del modo helénico de ver la religión— que ven en los acontecimientos de la historia la revelación primaria de Dios hacia el hombre. El Eterno irrumpe en el tiempo. La máxima instancia de esto se encuentra en la encarnación, que es un acontecimiento en el tiempo, cuando salió edicto de parte de Augusto César que toda la tierra fuese empadronada. El Verbo se hizo carne en un momento particular. Por lo tanto el cristianismo ha de ser siempre histórico. Esto quiere decir también que Dios en Cristo se estaba dando a conocer al hombre. Esto es la revelación. Es algo que irrumpe desde lo Alto. Por el contrario, para el griego, aunque el vidente puede experimentar visiones, y éxtasis el devoto, el conocimiento de Dios es más bien algo que se infiere de lo que puede verse en el mundo de la naturaleza y del hombre. Esto es fundamentalmente cierto de los estoicos y aristotélicos, y también lo es en gran medida de los platónicos, para quienes el hombre ha de inferir, a partir de las sombras que ve, las realidades que no puede ver.

Dentro de este contexto la revelación —si puede llamársele tal— es algo que se eleva desde el grupo. No es un depósito, sino el objeto de una búsqueda. No es algo dado en afirmaciones, como Moisés dio la Ley en el Sinaí, sino que es algo que se descubre en el transcurso de un diálogo que la mente del hombre establece con la mente del hombre. En este diálogo es posible que se superen descubrimientos anteriores. No es necesario tener un punto de partida en el pasado, y nada ha sido dado de una vez por todas.

El cristianismo, arraigado profundamente en la historia, parte de una revelación que ha sido dada de una vez por todas. Pero esa revelación ha de ser explicada e interpretada. Y en todo caso no fue dada desde el Sinaí como una serie de mandamientos ni escrita como una secuencia de proposiciones. Fue dada en una vida, y aún en la primera generación de discípulos se interpretó de distintas maneras el significado de esa vida —a pesar de la sorprendente unanimidad de los más antiguos documentos cristianos. La historia del pensamiento cristiano es el testimonio del esfuerzo humano por comprender y esclarecer las implicaciones de la autorevelación de Dios en el hombre Jesucristo. Aún mas, la mayoría de los cristianos ha estado dispuesta a ver los logros de los griegos como una preparación para Cristo, y algo que merece ser tenido en cuenta al tratar de comprender el hecho de Cristo. Como consecuencia de esto, a través de toda la historia del cristianismo ha existido una tensión entre el pasado y el presente, entre lo dado y lo que se busca, entre la revelación como en cierto sentido un depósito y la revelación como la meta de un esfuerzo, entre la fe que ha de conservarse y la verdad que ha de descubrirse. Esta tensión no ha sido resuelta por los siglos de pensamiento cristiano que han transcurrido antes de nosotros, pero no es posible lanzarse en pos de tal solución sin tener en cuenta esos siglos.

Hasta ahora, este libro trata sólo del período antiguo, pero ya allí se encuentran los problemas que son también nuestros problemas. El Dr. González tiene una comprensión espléndida de las ideas fundamentales y una magnífica capacidad para separar lo importante de la masa de lo trivial y efímero. Su exposición se caracteriza por una claridad única. Domina los idiomas necesarios para poder leer las obras tanto antiguas como modernas. Muestra estar al tanto de la literatura reciente. Su obra puede ser recomendada de todo corazón a lectores en cualquier idioma. Gracias sean dadas al cielo de que es suficientemente joven para escribir otros volúmenes y traer su historia hasta la fecha.

Roland H. Bainton
Yale University

Advertencia Preliminar

Antes de adentrarse en las páginas de este libro, es justo advertir al lector que ha de encontrarse en él, y evitar así todo malentendido. Este libro no pretende dar una interpretación nueva y revolucionaria del desarrollo del pensamiento cristiano. Este libro no pretende siquiera ofrecer interpretaciones novedosas de tal o cuál texto discutido. *Este libro pretende tan sólo servir de introducción a la* historia del pensamiento cristiano para quienes se interesan en esa historia porque son parte de ella, porque ellos son también pensadores cristianos que construyen sobre los cimientos que echaron sus predecesores. Por esta razón hemos tratado de evitar toda discusión técnica —las más de las cuales nuestra falta de capacidad nos hubiera impedido discutir en todo caso— y nos hemos dedicado sobre todo a hacer resaltar las cuestiones fundamentales, aunque sin descuidar los detalles que sirven de trasfondo a tales cuestiones.

Por otra parte, si bien el título de este volumen promete llevar al lector hasta el año 451, fecha del Concilio de Calcedonia, hemos creído aconsejable, por razones de espacio y de orden lógico, posponer para el próximo volumen toda exposición del pensamiento de San Agustín y de los teólogos occidentales posteriores a él. Esto dará más cohesión al segundo volumen de esta historia, pero quiere decir que —como sucede siempre que se intenta narrar la historia de algo tan rico y variado como el pensamiento cristiano— el orden cronológico estricto ha sido sacrificado en aras del orden lógico.

Y ahora una palabra de gratitud. Este libro lleva mi nombre sólo porque era necesario que llevase alguno. Tantas son las personas que, consciente o inconscientemente, han contribuido a su aparición final, que la lista de sus nombres parecería interminable. Este tipo de obra de carácter general sólo es posible porque alrededor del mundo, y por muchas generaciones, ha habido cientos y cientos de sabios examinando y traduciendo textos, preparando ediciones críticas, escribiendo comentarios y exposiciones, etc., etc. Por otra parte, quien la escribe sólo puede hacerlo porque a través de los años sus maestros y colegas le han hecho partícipe de sus conocimientos, de sus instrumentos

lingüísticos y de su experiencia en los métodos de la investigación histórica. Otros han contribuido con palabras de aliento o de crítica —entre ellos, algunos de mis discípulos en el Seminario Evangélico de Puerto Rico— con fondos que me han permitido dedicar a este estudio el tiempo necesario, o con el trabajo de sus manos y su paciencia, escribiendo y corrigiendo manuscritos. Entre éstos debo mencionar por nombre al Dr. Roland H. Bainton, amigo y maestro en el sentido más elevado de ambos términos, quien me honra colocando junto al mío su nombre de fama mundial. Sin el estímulo y las acertadas críticas del Dr. Thomas J. Liggett, este libro nunca hubiera dejado de ser un sueño. La Lilly Endowment, Inc., y su Director para Asuntos Religiosos, el Dr. G. Harold Duling —quien ha dejado un hueco entre nosotros al irse a morar con el Señor— han sido sobremanera generosos al proveer los fondos que me han permitido realizar este trabajo, y el Fondo de Educación Teológica, que por su comisión para el programa castellano, sita en Buenos Aires, ha hecho posible su publicación. La Sra. Trinidad C. de Montalvo, con una paciencia que no puede ser otra cosa que el fruto de su fe cristiana, ha descifrado cientos de páginas de los jeroglíficos que yo llamo letras, y ha copiado y vuelto a copiar, corregido y vuelto a corregir, el manuscrito que ahora aparece en su forma final.

Cargado con tales deudas de gratitud, presento al lector este humilde libro que entre tantas personas hemos escrito. Si este libro sirve para darle una idea más clara de la rica tradición de que, como cristiano, es heredero, y de la responsabilidad que esto implica dentro del mundo contemporáneo, daré mis esfuerzos por más que compensados. Creo que lo mismo diría la multitud de personas a quienes debo el poder presentar este libro al público.

JLG

Río Piedras, Noviembre de 1964

I

Introducción

Debido a la naturaleza de la materia de que trata, toda Historia del Pensamiento Cristiano —así como toda Historia de las Doctrinas— ha de ser necesariamente también una obra de teología. La tarea del historiador no consiste en la mera repetición de lo sucedido—o, en este caso, de lo que se ha pensado. Por el contrario, el historiador debe partir de una selección del material que ha de emplear, y las reglas que han de guiarle en esa selección dependen de una decisión que tiene mucho de subjetivo.

Quien se propone escribir una Historia del Pensamiento Cristiano no puede incluir todo cuanto hay en los trescientos ochenta y dos gruesos volúmenes de las Patrologías de Migne —y aún estos no pasan del siglo XII— sino que debe hacer una selección, tanto de lo que su obra ha de incluir, como de las fuentes que ha de estudiar como preparación para su tarea. Esta selección depende en buena medida del autor, y por ello toda Historia del Pensamiento Cristiano ha de ser también una obra en que se reflejen las presuposiciones teológicas del autor. Tal cosa es inevitable, y sólo puede calificarse de error cuando el historiador del pensamiento cristiano pretende que su trabajo se halla libre de presuposiciones teológicas.

Como ejemplo del modo en que sus presuposiciones teológicas llevan al historiador del pensamiento cristiano a escribir su historia de un modo particular, podemos tomar a Harnack y Nygren, historiadores a quienes separan, además de varias décadas, sus diversas posiciones teológicas.

Adolph von Harnack, quien es quizá el más famoso de los historiadores del dogma, publicó su obra magna, *Lehrbuch der Dogmenge-*

schichte, en los años que van del 1886 al 1890. Su posición teológica se deriva del pensamiento de Ritschl,[1] a quien llega a llamar «el último de los Padres de la Iglesia». Ritschl se esforzó siempre por limitar la ingerencia de la filosofía en el campo de la religión, mostrando las tergiversaciones a que la metafísica puede dar lugar en lo que a la religión se refiere. Para él, la religión es eminentemente práctica y no especulativa. Esto no quiere decir que la religión deba disolverse en un mero subjetivismo. Al contrario, la religión establece los valores morales que son el único medio que tiene el ser humano para librarse de la condición de esclavitud que es la vida natural. Ni los dogmas ni el sentimiento místico constituyen la fe cristiana, sino que esta consiste más bien en los valores morales que nos capacitan para elevarnos por encima de la miseria actual.

Partiendo de tales presuposiciones teológicas, Harnack no podía sino llegar a las conclusiones a que llegó. Para él, la historia del dogma cristiano no era más que la historia de la negación progresiva de los verdaderos fundamentos del cristianismo. Tales fundamentos han de encontrarse en las enseñanzas morales de Jesús. El punto de partida de Harnack, debido precisamente a sus presuposiciones teológicas, no era tanto la persona como la enseñanza de Jesús.[2]

Luego, todo el desarrollo doctrinal de los primeros siglos, que giraba alrededor de la persona de Jesús y no alrededor de sus enseñanzas, no podía ser más que la tergiversación progresiva del sentido original del evangelio. El propósito de la Historia del Dogma de Harnack es mostrar que el dogma —y muy especialmente el dogma cristológico— que en el día de hoy resulta anticuado, nunca fue un resultado auténtico del evangelio.[3]

Nygren parte de presuposiciones muy distintas. Como exponente que es de la «teología lundense»,[4] Nygren aborda la tarea del historiador del pensamiento cristiano desde el punto de vista de la «investigación de los motivos». Esta investigación tiene a su vez ciertos fundamentos filosóficos y teológicos que han de determinar su carácter. Como ejemplo de ello, podemos mencionar la antítesis absoluta

1 Acerca del pensamiento de Ritschl, véase: H.R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas* (Buenos Aires, 1964), pp. 129-165.

2 Harnack resume estas enseñanzas como sigue: 1) El Reino de Dios y su venida; 2) la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana; 3) la justicia superior y el mandamiento de amor (*Das Wesen des Christentums;* Leipzig, 1902; p. 33).

3 Hay un buen estudio acerca de este aspecto del pensamiento de Harnack en: J. de Ghellink, *Patristique et Moyen Age* Vol III: *Compléments à l'étude de la Patristique* (Bruxelles, 1948), pp. 1-102

4 Véase nuestro Apéndice a: Mackintosh, *Corrientes Teológicas...*, pp. 289-326.

que Nygren establece entre el motivo esencialmente cristiano, que es el amor del tipo «ágape», y el motivo judío, que es la Ley o «nomos». Debido a esta antítesis, Nygren se ve incapacitado de relacionar adecuadamente la Ley con el evangelio, y esto resulta, no sólo en dificultades teológicas, sino también en tergiversaciones históricas como cuando Nygren nos pinta un cuadro de Lutero en el que la Ley ha perdido la importancia que tenía para el Reformador.[5] La presuposición fundamental que afecta a todo historiador del pensamiento cristiano es la de cómo ha de evaluar e interpretar el desarrollo de ese pensamiento, sobre todo en lo que a cuestiones dogmáticas se refiere. Harnack parte de la presuposición de que los dogmas cristianos se han desarrollado a través de los siglos, pero que este desarrollo es esencialmente negativo. Nygren deja a un lado la cuestión del desarrollo de los dogmas, salvo en cuanto esos dogmas manifiestan el predominio de uno u otro «motivo». Por su parte, los historiadores católicorromanos tienden a interpretar la historia del pensamiento cristiano de tal modo que se destaque su continuidad, pues, como dijera el Lirinense (siglo V), sólo ha de creerse «lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos».[6] De estas diversas presuposiciones depende, no sólo el juicio de valor que el historiador pronuncie acerca de la historia del pensamiento cristiano, sino también la selección de su material y la manera en que ha de llenar las inevitables lagunas del pasado. Luego, tales presuposiciones afectarán la presentación misma del material —esa presentación que quien no conoce los problemas de la historia pensaría que puede ser completamente objetiva.

5 *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953), pp. 681-741. Véase la crítica de Wingren, *Theology in Conflict* (Philadelphia, 1958), pp. 85-107.

6 Vicente de Lerins, *Commonitorium*, ii (*NPNF*, Second Series, XI, 132). Sin embargo, esto no quiere decir que todos los católicorromanos interpreten de igual modo la historia del pensamiento cristiano. Todos parten de la proposición «*Crescat igitur... sed in eodem sensu*», pero no todos concuerdan en el modo en que se produce ese crecimiento. Suárez, por ejemplo, afirmaba que el dogma se desarrollaba debido a nuevas revelaciones de Dios a la Iglesia. Lugo, por su parte, simplemente afirmaba que el Espíritu Santo dirigía a la Iglesia en todas sus definiciones, y que por tanto éstas eran de fe. Luego, ambos aceptaban el hecho innegable del desarrollo de los dogmas. Los Salmanticenses, por el contrario, negaban el desarrollo del dogma y con ello cortaban el nudo gordiano de la cuestión; pero también se apartaban violentamente de la verdad histórica. En todo caso, este tema se discute aún entre los católicorromanos, y no debemos hacer afirmaciones demasiado generales. Véase: Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Oxford, 1845); Marín-Sola, *La evolución homogénea del Dogma Católico* (Segunda Edición; Madrid, 1952; *BAC*, LXXXIV); Seconda Settimana Teologica della Pontifica Università Gregoriana, *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica* (Roma, 1953).

¿De qué presuposiciones parte el autor de este libro? He aquí la pregunta que ha de hacerse el lector de juicio independiente. Y esta es la pregunta que el autor debe contestar con toda honestidad. Si el lector no concuerda con tales presuposiciones —y está en su perfecto derecho— siéntase libre de hacer a cada paso, a través de la lectura de este libro, las correcciones que sus propias presuposiciones le dicten.

Sin embargo, no se trata de escribir aquí toda una obra de teología dogmática, ni tampoco de resumir en un credo todo cuanto el autor cree; se trata más bien de exponer la opinión de éste en cuanto al desarrollo de los dogmas y su relación con lo que al pensamiento cristiano se refiere. ¿Puede descubrirse un desarrollo dogmático a través de los veinte siglos de historia del cristianismo? ¿Cómo se relaciona ese desarrollo de los dogmas con el del pensamiento cristiano? ¿Por qué prefiere el autor escribir una «Historia del pensamiento cristiano» antes que una «Historia de los dogmas»? Si los dogmas se transforman, ¿en qué consiste su veracidad? He aquí las cuestiones fundamentales a que debemos enfrentarnos en los párrafos que siguen.

La cuestión del desarrollo de los dogmas es de carácter tanto teológico como histórico. Si el estudio comparativo de los dogmas pertenece al campo de la historia, la definición misma de lo que es un dogma cae dentro del campo de la teología. Si la confirmación del desarrollo de los dogmas pertenece a la historia, la evaluación de ese desarrollo pertenece a la teología. Esto no quiere decir que se pueda separar lo uno de lo otro, puesto que una posición teológica que niegue la posibilidad del desarrollo dogmático llevará al historiador a hacer caso omiso de todo cuanto pueda servir para probar tal desarrollo, de igual modo que una posición histórica que no vea en los dogmas más que afirmaciones totalmente relativas será incapaz de descubrir en ellos valor teológico alguno.

Al enfrentarse a la cuestión del desarrollo de los dogmas, este autor está convencido de que es necesario hacerlo a partir de un concepto teológico —es decir, cristiano— de la verdad, y que este concepto de la verdad —no estamos hablando aún de la verdad misma, sino sólo de su concepto— se halla en la doctrina de la encarnación. Según esta doctrina, la verdad cristiana es tal que no se pierde ni se tergiversa al unirse a lo concreto, limitado y transitorio. Por el contrario, la verdad —o al menos la verdad que se da a los humanos— se da precisamente allí donde lo eterno se une a lo histórico, donde Dios se hace carne, donde un hombre concreto, en una situación concreta, puede decir: «Yo soy *la* verdad».

A fin de aclarar este concepto de la verdad, podemos compararlo con otros dos conceptos que le son incompatibles, y que llevan por

tanto a otras tantas interpretaciones de la persona de Jesucristo que niegan la doctrina de la encarnación.

En primer lugar, podemos decir que la verdad existe sólo en el campo de lo eterno, permanente y universal, y que por tanto no puede darse en lo histórico, transitorio e individual. Este concepto de la verdad ha ejercido una fuerte atracción sobre la mente griega y, a través de ella, sobre toda la civilización occidental. Pero tal concepto, por muy atrayente que parezca, no lleva sino a la negación de la encarnación, es decir, a la doctrina que llamamos «docetismo» —véase el capítulo V— y que hace de Jesucristo un ser eterno, permanente y hasta universal, sí, pero muy distinto del hombre histórico e individual de que nos hablan los Evangelios.

En segundo lugar podemos decir que toda verdad es relativa; que no hay tal cosa como la verdad absoluta entre los humanos. Este concepto de la verdad ha estado en boga durante los últimos dos o tres siglos, cuando el enorme desarrollo de los estudios científicos e históricos nos ha hecho ver cuán relativo es todo conocimiento humano. Pero tal concepto, por mucho que goce de esa atracción que ejerce todo salto desesperado al vacío, resulta incompatible con la doctrina fundamental del cristianismo, que afirma que en el hecho histórico de Jesucristo se encuentra el sentido todo de la vida y de la historia, y que este sentido es tan real ahora como lo fue en el siglo primero de nuestra era. Tal concepto de la verdad nos llevará hacia la doctrina cristológica que llamamos «ebionismo» —véase el capítulo V— y que ve en Jesucristo un hombre concreto, real e histórico, sí, pero muy distinto de aquél que nos presentan los Evangelios como el Señor de la vida y la historia.

Frente a estas dos posiciones, el cristianismo afirma que la verdad se da en lo concreto, histórico y particular, envuelta y escondida siempre en ello, pero no de tal modo que pierda su veracidad en relación a los demás momentos históricos. En la humanidad histórica de Jesucristo se llega a nosotros la Palabra o Verbo eterno de Dios, pero de tal modo que nos confronta a quienes no le vimos «según la carne» con la misma urgencia con que confrontó a los primeros discípulos. Sólo en su encarnación histórica conocemos esa Palabra, y sin embargo sabemos que es Palabra eterna, que nos ha sido y será «refugio de generación en generación», y que se llega a nosotros cada vez que se proclama al Señor encarnado.

Es a partir de este modo de ver la relación entre la verdad y la historia que hemos de interpretar y evaluar el desarrollo doctrinal. La verdad de los dogmas no será jamás tal que podamos decir: he aquí la verdad eterna e inmutable, sin sombra ni asomo de relatividad histórica. La

verdad de los dogmas lo será sólo en función del modo en que en esos dogmas la Palabra de Dios —que es La Verdad— confronte a la Iglesia con un requerimiento de obediencia absoluta. Cuando esto sucede, el dogma viene a ser regla de juicio sobre la vida y proclamación de la Iglesia. Cuando esto no sucede, los dogmas no son más que documentos que dan testimonio del pasado de la Iglesia. Y el que esto suceda o no, no depende de nosotros, ni tampoco del carácter intrínseco del dogma en sí, sino de una decisión de lo Alto.

Los dogmas de la Iglesia han evolucionado y variado con el correr de los siglos, pero esto nada tiene que ver con su veracidad o carencia de ella, porque la verdad no consiste en una serie de proposiciones invariables, sino que consiste en la presencia subyugante de la Palabra o Verbo de Dios ante una persona o una iglesia en una situación histórica y concreta.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a un simple relativismo histórico. No se trata de que la verdad varíe según las diversas circunstancias de cada época, de tal modo que lo que ayer fue cierto hoy resulte falso sólo por razón del paso de los años.

Tal cosa nos llevaría a abandonar la doctrina cristiana según la cual el Dios eterno nos confronta en el hombre histórico Jesucristo. Se trata simplemente de que la verdad eterna se da siempre revestida de lo histórico, y que esta unión es de tal modo indisoluble que si nos deshacemos de lo histórico perdemos también la verdad eterna. Luego, su evolución o variación no invalida los dogmas, de igual modo que las variaciones en las costumbres, el idioma, y todo cuanto caracteriza al ser humano, no invalidan ni desvirtúan en modo alguno la revelación de Dios en Jesucristo.

¿Son todos los dogmas igualmente válidos? Ciertamente no. Aún más, ningún dogma es válido en el sentido de que pueda identificarse con la Palabra de Dios.[7] Los dogmas son palabras humanas con las que la Iglesia pretende dar testimonio de la Palabra de Dios —y en este sentido los dogmas forman parte de la proclamación de la Iglesia. Al igual que en el caso del sermón, los dogmas vienen a ser Palabra de Dios sólo cuando Dios mismo los toma por instrumentos de su Palabra, y nada que el humano pueda hacer es capaz de forzar a Dios a hablar en ellos.

---

7 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, Kap. 1, VII, I: «Quien habla en los dogmas es la Iglesia del pasado. Quien habla es veraz, tiene autoridad, no habla *sine Deo*, pero es siempre sólo la Iglesia... y por este hecho la Palabra de Dios viene a ser la palabra humana —muy importante, cierto, pero humana al fin. La Palabra de Dios está por encima del dogma como el cielo está por encima de la tierra.»

Empero, porque Dios en Jesucristo se da a los humanos y hasta se hace objeto de la acción humana, y porque lo mismo sucede —aunque de un modo derivado— en las Escrituras y los sacramentos, es posible pronunciar juicio acerca de la validez de uno u otro dogma —aunque recordando siempre que tal juicio es nuestro, y no de Dios. Es en las Escrituras —el «fundamento de los apóstoles y profetas»— que tenemos la medida que ha de servirnos para juzgar los dogmas. Todo dogma que no se ajuste al mensaje escriturario, ha de ser desechado «como mal pámpano»; y todo dogma que proclame ese mensaje ha de ser explicado, estudiado y clarificado «para que lleve más fruto».

Por otra parte, los dogmas no surgen por generación espontánea, ni tampoco son enviados directamente de los cielos, haciendo abstracción de toda condición humana. Los dogmas forman parte del pensamiento cristiano, del cual surgen y al cual sirven más tarde de punto de partida. Los dogmas se forjan a través de largos años de reflexión teológica, de costumbres establecidas en la adoración o en la religiosidad, de oposición a doctrinas que parecen atacar el centro mismo de la religión de la época, y hasta de intrigas políticas. Además, nunca ha habido un acuerdo unánime entre los cristianos acerca de cómo y cuándo una doctrina cualquiera viene a ser dogma. A esto se debe nuestra decisión de escribir una «Historia del pensamiento cristiano» más bien que una «Historia de los dogmas» que se vería ante la alternativa poco deseable de tener que escoger entre narrar el desarrollo de los dogmas haciendo abstracción del contexto en que se formaron y dejar de ser una historia de los dogmas para volverse historia del pensamiento cristiano.

En cuanto al orden de exposición, nos hemos dejado guiar por las necesidades de un libro de texto para estudios teológicos. En este sentido, se abren ante todo historiador dos posibilidades diversas: o bien seguir un orden cronológico, o seguir un orden temático. En un libro cuyo propósito primordial es servir de introducción a la historia del pensamiento cristiano, un orden de discusión de carácter temático no parece ser aconsejable, pues el lector no versado en la historia del cristianismo se verá fácilmente confundido al presentársele como una unidad material que, aunque se refiere todo a un mismo aspecto del pensamiento cristiano, proviene de distintos períodos de la historia. La presentación cronológica tiene el valor indiscutible de evitar este tipo de confusión, pero adolece del defecto de no subrayar suficientemente la continuidad de las diversas corrientes teológicas. Por esta razón, seguimos un bosquejo que, aunque es esencialmente cronológico, trata de tener en cuenta la continuidad de ciertos temas teológicos de importancia primordial.

II

La cuna del cristianismo

El cristianismo nació en un pesebre que a veces gustamos de pintar en tonos de apacible quietud. Pero aquel pesebre era indicio, no de tranquilidad y de separación de las vicisitudes del mundo, sino, por el contrario, de participación en ellas. Fueron órdenes llegadas desde muy lejos y condiciones económicas que posiblemente ellos mismos no alcanzaban a comprender las que, según el tercer Evangelio, llevaron a José y María a la ciudad de David cuando «salió edicto por parte de Augusto César que toda la tierra fuese empadronada». Alrededor del pesebre, no todo era paz y sosiego, sino que las gentes venidas de muchas partes comentaban, a menudo amargamente, acerca de las razones y las consecuencias que tendría aquel censo.

Es decir, que desde sus comienzos el cristianismo existió como el mensaje del Dios que «de tal manera amó al mundo» que vino a formar parte de él. El cristianismo no es una doctrina eterna y etérea acerca de la naturaleza de Dios, sino que es la Presencia de Dios en el mundo en la Persona de Jesucristo. El cristianismo es *encarnación*, y existe por tanto en lo concreto e histórico.

Sin el mundo, el cristianismo resulta inconcebible. Por tanto, en un estudio como este debemos comenzar describiendo, siquiera brevemente, el mundo en el que la fe cristiana nació y dio sus primeros pasos.

El mundo judío

Fue en Palestina, entre judíos, que el cristianismo nació. Entre judíos y como judío Jesús vivió y murió. Sus enseñanzas se relacionaban con la situación y el pensamiento judíos, y sus discípulos las recibieron como judíos. Más tarde, cuando Pablo andaba por el mundo predicando el Evangelio a los gentiles, siempre comenzaba su tarea entre los judíos de la sinagoga. Por tanto, debemos comenzar nuestra Historia del Pensamiento Cristiano con un esfuerzo por comprender la situación y el pensamiento de los judíos entre quienes nuestra fe nació.

La envidiable situación geográfica de Palestina fue causa de muchas desgracias para el pueblo que la tenía por Tierra Prometida. Palestina, por donde pasaban los caminos que llevaban de Egipto a Asiria y de Arabia al Asia Menor,[1] fue siempre objeto de la codicia imperialista de los grandes estados que surgían en el Cercano Oriente. Durante siglos, Egipto y Asiria se disputaron aquella estrecha faja de terreno. Cuando Babilonia sucedió a Asiria, la sucedió también en su dominio sobre Palestina, que completó destruyendo a Jerusalén y llevando consigo al exilio a una buena parte del pueblo. Tras conquistar a Babilonia, Ciro permitió el regreso de los exiliados e hizo de Palestina parte de su Imperio. Al derrotar a los persas en Iso, Alejandro se hizo dueño de su imperio y con él de Palestina, que quedó bajo la dirección de gobernadores macedonios. En el 323, Alejandro murió y comenzó un período de desórdenes que duró más de veinte años. Tras ese período, los sucesores de Alejandro habían consolidado su poder, aunque la lucha entre los Tolomeos y los Seleucos por el dominio de Palestina y las regiones circundantes se prolongó por más de cien años. Finalmente, los Seleucos lograron hacerse dueños de Palestina, pero poco después los judíos se rebelaron cuando Antíoco Epífanes trató de obligar a los judíos a adorar otros dioses junto a Yahveh, y lograron conquistar la libertad religiosa y más tarde la independencia política. Sin embargo, tal independencia era posible sólo por las divisiones internas de Siria, y desapareció tan pronto como entró en escena otro estado poderoso y pujante: Roma. En el año 63, Pompeyo tomó a Jerusalén y profanó el templo penetrando al lugar santísimo. Desde entonces, Palestina quedó supeditada al poder romano, y tal era su condición política cuando tuvo lugar en ella el advenimiento de nuestro Señor.[2]

1 Véase: G.A. Barrois, «Trade and Commerce», *IDB*, IV, 677-683; Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Philadelphia, 1967), pp. 39-57.

2 Véase: W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander, 1959); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1959); E.L. Ehrlich, *Historia de Israel* (México, 1961); A. Lods, *Los profetas de Israel y los comienzos del judaísmo* (México, 1958); M. Noth,

Bajo los romanos, los judíos cobraron fama de pueblo poco dócil y difícil de gobernar. Esto se debía al carácter exclusivista de su religión, que no admitía «dioses ajenos» ante el Señor de los ejércitos. Siguiendo su política de tener en cuenta las características nacionales de cada pueblo conquistado, Roma respetó la religión de los judíos. En contadas ocasiones, los gobernantes romanos abandonaron esta práctica, pero el desorden y la violencia les obligaban a retornar a la antigua política. Ningún gobernante romano tuvo la fortuna de resultar popular entre los judíos, aunque aquéllos que comprendían y aceptaban el carácter religioso de sus gobernados no encontraban gran oposición. Así, se cuidaban los más astutos procuradores de acuñar monedas de escaso valor —las únicas que el pueblo veía— con la imagen del Emperador, y también de lucir en la Ciudad Santa las ostentosas e idolátricas insignias romanas.[3]

Todo esto se debía a que los judíos eran el pueblo de la Ley. La Ley o Tora constituía el centro de su religión y de su nacionalidad, y la Ley decía «Escucha, Israel, el Señor tu Dios, el Señor uno es».

La Ley había surgido durante el período de la dominación persa, en un intento por parte de los dirigentes religiosos del judaísmo de fijar y estructurar la tradición religiosa de su pueblo. Desde antes, habían existido las colecciones de relatos y mandamientos que conocemos por los nombre de J (Jehovista), E (Elohista) y D (Deuteronómico). Pero ahora la obra de los sacerdotes, que conocemos como P (*Priestly* o sacerdotal), servirá de marco a nuestro Pentateuco, que surge de estas cuatro fuentes.[4]

Con el correr de los años y las luchas patrióticas, la Ley se hizo sostén y símbolo de la nacionalidad judía, y —sobre todo con la decadencia

Geschichte Israels (Stuttgart, 1950; trad. inglesa: *The History of Israel*, London, 1958).

3 Véase C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús* (México, 1959); A. Momigliano, «Herod of Judea», *CAH*, IX, 316-339; S. Perowne, *The Later Herods: The Political Background of the New Testament* (London, 1958); R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (New York, 1949); G.H. Stevenson, «The Imperial Administration», *CAH*, X, 182-217; D.S. Russell, *The Jews From Alexander to Herod* (London, 1967). Una obra antigua, pero todavía valiosa, es la de Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus* (New York, reimpresión, 1961). Sobre el impacto del helenismo en Palestina, véase M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia, 1974).

4 J.A. Bewer, *Literatura del Antiguo Testamento* (Buenos Aires, 1953), pp. 61-89; 123-137; 261-282; M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuggart, 1948); G. von Rad, «Das formgeschichtliche Problem des Pentateuch», en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München, 1958), pp.9-86; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville, 1968).

del profetismo y, en el año 70 d.C., la destrucción del Templo— llegó a ocupar el centro de la escena religiosa.

El resultado de esto fue que la Ley, que había sido confeccionada por los sacerdotes a fin de dirigir el culto del templo y la vida toda del pueblo, vino a contribuir ella misma al surgimiento de una nueva casta religiosa distinta de la sacerdotal, así como de una nueva religiosidad cuyo centro no era ya el Templo, sino la Ley. Aunque esta Ley tendía a fijar su atención, no ya en la historia misma, sino en su sentido eterno, esto no quiere decir que fuese de carácter doctrinal, sino que su interés era más bien ceremonial y práctico. Lo que interesaba a los compiladores de la Ley no era tanto el carácter de Dios como el culto y servicio que debían rendírsele. Este mismo interés en el orden práctico hacía necesario el estudio y la interpretación de la Ley, pues era imposible que esta tratase explícitamente de todos los casos que podían presentarse. Debido a tal necesidad, surgió una nueva ocupación, la de los escribas o doctores de la Ley.

Los escribas se dedicaban tanto a la preservación como a la interpretación de la Ley y, aunque les separaban diferencias de escuela y temperamento, produjeron todo un cuerpo de jurisprudencia acerca de cómo debía aplicarse la Ley en diversas circunstancias. Para dar una idea aproximada de lo detallado de tales aplicaciones, podemos citar a Guignebert:

> El hombre que conocía las sutilezas de la Ley sabía si era o no lícito comerse un huevo puesto el día de *sabbat*; o si tenía derecho a cambiar una escalera en el día consagrado, para echar una ojeada a su palomar revuelto por algún accidente; o también, si el agua que caía de una cántara pura a un recipiente impuro, dejaba, al tocarla, que la mancha se remontara hasta su fuente. Conocimientos particularmente inapreciables y provechosos. La observancia del sábado, sobre todo, planteaba cuestiones y engendraba escrúpulos de los que sólo podía substraerse uno gracias a un discernimiento muy madurado.[5]

Esto se debía a que la religión hebrea iba tornándose cada vez más personal, al tiempo que apartaba su interés del ceremonial del templo. En su larga lucha, los fariseos comenzaban a triunfar de los saduceos; la religión de conducta personal de la religión del sacrificio y el ritual. Esto no era, como a menudo se dice, un proceso de fosilización de la religión de Israel, puesto que había gran actividad comentando las Escrituras —los *midrashim*— tanto en sus elementos legales —*midrash*

5 Charles Guignebert, *El mundo judío...*, p. 63.

halakah como en sus porciones narrativas e inspiracionales —*midrash haggada*.[6]

Es necesario que nos detengamos por unos instantes a hacer justicia a los fariseos, tan mal interpretados en siglos posteriores. De hecho, el Nuevo Testamento no les ataca porque fuesen los peores de entre los judíos, sino porque eran los mejores, la máxima expresión de las posibilidades humanas frente a Dios. Viéndolos atacados por el Nuevo Testamento,[7] tendemos a considerarles un simple grupo de hipócritas de la peor especie, y con ello erramos en nuestra interpretación, no sólo del fariseísmo, sino del Nuevo Testamento mismo.[8]

Los fariseos, contrariamente a lo que a menudo se supone, subrayaban la necesidad de una religión personal. En una época en que el culto del templo tendía a perder su actualidad, los fariseos se esforzaban por interpretar la Ley de tal modo que sirviese de guía diaria para la religión del pueblo. Naturalmente, esto les llevó al legalismo que les ha hecho objeto de tantas críticas, y fue motivo fundamental de su oposición a los saduceos.

Los saduceos eran los conservadores entre los judíos del siglo primero. Como autoridad religiosa, sólo aceptaban la Ley escrita, y no la ley oral que había resultado de la tradición judía. Por ello, negaban la resurrección y la vida futura, la complicada angelogía y demonología del judaísmo tardío, y la doctrina de la predestinación.[9] En esto se oponían a los fariseos, que aceptaban todas estas cosas, y por ello el Talmud les llama, aunque con poca exactitud, «epicúreos». Su religión giraba alrededor del Templo y su culto más bien que de la sinagoga y

6 Aún más, el mismo *midrash halakah* era mucho más dinámico de lo que frecuentemente se supone. «La característica principal de *Halaka* en todas sus formas y etapas de formación histórica es su vitalidad, su capacidad de adaptarse y evolucionar, que corresponde a su función esencial de servir de puente entre la letra fija de la Torah de Moisés y una vida siempre cambiante.» R. Bloch, «Ecriture et traditions dans le judaïsme,» *Cahiers Sioniens*, 8 (1954), 17.

7 E. Haenchen, «Matthäus,» *ZTK*, 48 (1951), 38ss. arguye que estas acusaciones contra los fariseos se hicieron más marcadas debido al conflicto creciente entre la iglesia y la sinagoga.

8 Acerca de esto compárese la posición de A.T. Robertson, *The Pharisees and Jesus* (New York, 1920) con la de D.W. Riddle, *Jesus and the Pharisees* (Chicago, 1928). El primero subraya el contraste entre Jesús y los fariseos; el segundo, sus puntos de contacto.

9 Debemos cuidar, sin embargo, de no ser injustos con los saduceos. «A los saduceos no se les ha permitido defenderse a sí mismos ante el tribunal de la historia. No existe documento alguno cuyo origen sea ciertamente —ni tampoco probablemente— saduceo. *Sólo conocemos esta secta a través del NT y de la literatura talmúdica*, ambos hostiles, y de Josefo, que no sentía gran simpatía hacia ellos.» B. J. Bamberger, «The Saducees and the Belief in Angels», *JBL*, LXXII (1963), 433. Según Bamberger, los saduceos no negaban la existencia de los ángeles, sino sólo la complicada angeología que aparecía en ciertos escritos extrabíblicos de origen relativamente reciente.

sus enseñanzas,[10] y no debe sorprendernos por tanto que desaparecieron pocos años después de la destrucción del Templo, mientras que los fariseos fueron poco afectados por ese acontecimiento.

Frente a los saduceos, los fariseos representaban el intento de hacer de la religión algo personal y cotidiano. Al igual que los saduceos, su religión giraba alrededor de la Ley; pero no sólo de la Ley escrita, sino también de la Ley oral. Esta Ley oral, formulada a través de siglos de tradición y exégesis, servía para aplicar la Ley escrita a las situaciones concretas de la vida cotidiana, pero servía también para introducir innovaciones en la religión de Israel. De aquí que los saduceos, conservadores por naturaleza, rechazaban todo posible uso de la Ley oral, mientras que los fariseos —uniéndose a los escribas— se apresurasen a defenderla.[11]

Los saduceos y fariseos no constituían la totalidad del judaísmo del siglo primero,[12] sino que había una multiplicidad de sectas y posiciones de las que poco o nada sabemos. Entre estas, no podemos dejar de mencionar la de los esenios, a quienes la mayoría de los autores atribuyen los famosos «rollos del Mar Muerto» y de quienes por tanto sabemos algo más que de los demás grupos.[13]

Los esenios —que parecen haber sido unos miles— eran un grupo de tendencias escatológicas y puristas. Se veían como el pueblo de la nueva alianza, que no difería esencialmente de la antigua, aunque sí era su culminación, y sólo cobraría todo su sentido en el «día del Señor». Las profecías estaban siendo cumplidas en su época y su comunidad,

---

10 Los orígenes de la sinagoga se discuten todavía entre los eruditos. La opinión tradicional, según la cual la sinagoga surgió en el Exilio para sustituir al Templo, ha sido puesta en duda por quienes piensan que el origen de la sinagoga no es estrictamente religioso, sino que se deriva de la práctica antigua de dedicar un sitio específico a las reuniones comunales. Otros piensan que surgió de la adoración que tenía lugar en templos en la Diáspora, como el que existía en Egipto en el siglo V a.C. Véase I. Sonne, «Synagogue,» *IDB*, 4:476-91. En todo caso, la sinagoga fu un factor importante en el desarrollo inicial del culto cristiano. Sobre esto, véase C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (London, 1944).

11 Acerca de los fariseos, véase, además de la bibliografía señalada arriba (nota 8): L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith* (Philadelphia, 1938); R.T. Herford, *The Pharisees* (New York, 1924); J.Z. Lauterbach, «The Pharisees and Their Teaching», *Hebrew Union College Annual*, VI (1929), 69-139; M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus* (Philadelphia, 1980)

12 E.R. Goodenough ha probado que en la propia Palestina había judíos helenizados, los cuales tenían sus propias sinagogas: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York, 1965), 12:185-86.

13 Aún antes del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, sabíamos algo acerca de los esenios por lo que de ellos nos decían Josefo (*Guerra* II:8:2-13; *Ant.* XVIII:1.5), Filón (*Apol.*, citado en Eusebio, *Praep. Ev.* VIII:11; *Todo buen homb.* XII:75-88), Plinio el Mayor (*Hist. nat.* V:15) e Hipólito (*Refut.* IX:27).

y la expectación escatológica era muy marcada entre ellos. Es por esto que el estudio de los profetas era característica fundamental de la comunidad de Cumram, pues era mediante tal estudio que podían discernirse las «señales de los tiempos».[14] Esta expectación consistía en la restauración de Israel alrededor de una Nueva Jerusalén. Tres personajes principales contribuirían a la restauración de Israel: el Maestro de Justicia, el Mesías de Israel y el Mesías de Aarón. El Maestro de Justicia ya había venido y realizado su tarea, que continuaba ahora a través de la comunidad escogida de los esenios hasta el día en que el Mesías de Israel, mediante la guerra, destruyese la maldad. Entonces el Mesías de Aarón reinaría en la Nueva Jerusalén.[15]

En cuanto al cumplimiento de la Ley, los esenios eran sumamente rígidos, y subrayaban sobre todo las leyes que se referían a la pureza ceremonial. De aquí que tendiesen a apartarse de las grandes ciudades y de los centros de la vida política y económica de Palestina: en esos sitios había gran número de gentiles y de objetos y costumbres inmundas, y todo buen esenio debía evitar el contacto con tales personas y cosas. Esto les llevó a establecer comunidades como la de Cumram donde fueron descubiertos los rollos del Mar Muerto y que parece haber sido uno de sus principales centros. Aunque no todos vivían en comunidades, su interés excesivo en la pureza ceremonial les empujaba hacia ellas, pues sólo allí era posible evitar el contacto con lo inmundo. Algo semejante sucedía con el matrimonio, que no estaba prohibido, pero que tampoco era visto con simpatía. Su disciplina era muy rígida; quien la violaba era juzgado por un tribunal de no menos de cien personas, y se le podía aplicar la pena de muerte. Su culto incluía baños de purificación, oraciones que entonaban a la salida del sol, y sacrificios, aunque estos últimos no eran ofrecidos en el Templo de Jerusalén, que según ellos había caído en manos de sacerdotes indignos.[16]

Aunque es necesario corregir los informes exagerados que circularon a raíz de los descubrimientos del Mar Muerto, sí es cierto que han añadido mucho a nuestros conocimientos del judaísmo del siglo pri-

---

14 Véase F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (London, 1960).

15 O. Betz, «Dead Sea Scrolls», *IDB*, I, 790-802.

16 Sobre los esenios, véase: M. Burrows, *Los rollos del Mar Muerto* (México, 1958); M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls, with Translations of Important Recent Discoveries* (New York, 1958); F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumram and Modern Biblical Studies* (Garden City, N.Y., 1958); W.R. Farmer, «Essenes», *IDB*, II, 143-149. Aún se discute la relación exacta entre los esenios y el cristianismo. Véase: J. Daniélou, *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo* (México, 1958); K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament* (London, 1958). Acerca de la relación entre los esenios y el cristianismo ebionita, véase más adelante el capítulo V de este libro.

mero. Gracias a ellos es posible ahora describir con cierta exactitud todo un aspecto de la vida religiosa de la época. También gracias a ellos ha aumentado significativamente lo que se sabe sobre la historia del texto hebreo del Antiguo Testamento.[17]

Además, estos descubrimientos han aclarado el sentido de algunos pasajes del Nuevo Testamento que parecen surgir de un trasfondo semejante —por ejemplo, Mat.18:15ss.[18]

Los esenios eran parte de un círculo más amplio en que predominaba el apocalipticismo. Por «apocalipticismo»[19] se entiende una perspectiva religiosa y cósmica que probablemente se originó en el Zoroastrianismo, y que penetró en el mundo judío durante y después del exilio. Del judaísmo se extendió a otros círculos, primero cristianos y luego musulmanes. La característica central del apocalipticismo es un dualismo cósmico que ve en el momento presente los comienzos del conflicto final entre las fuerzas del bien y las del mal. El mundo —o edad— presente está gobernado por el poder del mal, pero el tiempo se acerca cuando, tras una gran batalla y acontecimientos catastróficos, Dios vencerá al mal y establecerá una nueva edad en la que gobernará sobre los elegidos —quienes normalmente se limitan a un número predeterminado. En el entretanto, los fieles oprimidos encuentran fuerza y consuelo en la certidumbre de que se acerca el fin de sus sufrimientos. Entre los libros apocalípticos judíos se cuentan Daniel, I Enoc, y el Apocalipsis de Baruc. Su impacto sobre la más temprana comunidad cristiana puede verse en el Apocalipsis de Juan, así como en el título de «Hijo del Hombre», que era popular en círculos apocalípticos, y que Jesús se da en los Evangelios.

Todo esto sirve para darnos una idea, siquiera somera, de la variedad de sectas y opiniones que existían en Palestina en tiempos de Jesús. Pero esta variedad no ha de ocultar la unidad esencial de la religión judía, que giraba alrededor del Templo y de la Ley. Si los fariseos diferían de los saduceos en cuanto al lugar del Templo en la vida religiosa del pueblo, o en cuanto a la extensión de la Ley, esto no ha de

17 Frank L. Cross, «History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert», *HTR*, 57 (1964), 281-99.

18 H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia, 1963), p. 249. Todavía se discuten entre los eruditos las relaciones exactas entre los esenios y los primeros cristianos. Véase K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957); J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Baltimore, 1958).

19 M. Rist, «Apocalypticism», *IDB*, 1:157-61; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia, edición revisada, 1975); W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation* (Nashville, 1975); P.Volz, *Die Eschatologie der jüdishen Gemeinde* (Hildesheim, 1966)

ocultarnos el hecho de que para la masa del pueblo judío tanto el Templo como la Ley eran aspectos fundamentales del judaísmo. No existía entre ambos contradicción directa alguna, aunque sí existía la importantísima diferencia práctica de que el culto del Templo sólo podía celebrarse en Jerusalén, mientras que la obediencia a la Ley podía cumplirse en todo sitio. De aquí que este último aspecto de la religiosidad judía fuese suplantando paulatinamente al primero, hasta tal punto que la destrucción del Templo en el año 70 d.C. no significó en modo alguno la destrucción de la religión judía.

Por otra parte, cuanto hemos dicho acerca de las distintas sectas que existían en el judaísmo de Palestina en el siglo primero no ha de hacernos pensar que se trataba de una vida religiosa petrificada. Al contrario, la diversidad de sectas e interpretaciones se debe a la profunda vitalidad del judaísmo de la época. Además, todas estas sectas compartían los dos rasgos principales del judaísmo, es decir, su monoteísmo ético y su esperanza mesiánica y escatológica. Desde tiempos remotos, el Dios de Israel había sido el Dios de justicia y misericordia, que por su propia justicia exigía de sus hijos una conducta justa y limpia, no sólo en el sentido ceremonial, sino también en lo que a las relaciones sociales se refería. Este monoteísmo ético continuaba siendo el centro de la religión judía, aun a pesar de la diversidad de sectas. Además, a través de los rudos golpes que la historia les había proporcionado, y confiando siempre en la misericordia y justicia divinas, los judíos habían llegado a una religión en la que la esperanza jugaba un papel central. De uno u otro modo, todos esperaban que Dios salvara a Israel de sus males políticos y morales. Esta esperanza de salvación tomaba diversos matices y giraba unas veces alrededor del Mesías y otras alrededor del Hijo del Hombre. La expectación mesiánica se unía por lo general a la esperanza de que el Reino de David fuese restaurado dentro de este mundo, y la tarea del Mesías consistía precisamente en restaurar el trono de David y sentarse sobre él.[20] Por otra parte, la figura del Hijo del Hombre aparecía más entre los círculos apocalípticos, era de carácter más universal que el Mesías, y vendría a establecer, no un reino davídico sobre esta tierra, sino una nueva era, un cielo nuevo y una tierra nueva. A diferencia del Mesías, el Hijo del Hombre era un ser celestial, y sus funciones incluían la resurrección de los muertos y el juicio final.[21] Estas dos tendencias fueron acercándose a través de los

20 E. Jenni, «Messiah, Jewish», *IDB*, 3:360-65; R. Meyer, «Eschatologie; III, Im Judentum», *RGG*, 2:662-65; R. Meyer, «Messias; III, Im nachbiblischen Judentum», *RGG*, 4:904-6.

21 La frase «Hijo del Hombre» tiene sus raíces en Daniel 7, y luego los *midrashim* sobre

años, y en el siglo primero habían aparecido posiciones intermedias según las cuales el reino del Mesías sería la última etapa de la era presente, y luego le seguiría la nueva era que habría de establecer el Hijo del Hombre. En todo caso, el pueblo judío era aún el pueblo de la esperanza y haríamos mal interpretando su religión en términos simplemente legalistas.[22]

Otro aspecto de la religión judía que más tarde resultaría ser uno de los pilares de la doctrina trinitaria del cristianismo era su concepto de la Sabiduría. Aunque no parece que el judaísmo rabínico haya llegado al punto de hacer de la Sabiduría una realidad con su propia subsistencia, su especulación al respecto fue la base sobre la cual más tarde los cristianos pudieron decir que Cristo, —si no, el Espíritu Santo— es llamado «Sabiduría» en el Antiguo Testamento.[23]

Sin embargo, no todos los judíos vivían en Palestina, sino que eran muchos los que vivían en otras regiones del mundo antiguo. Ya hemos señalado que Palestina fue campo de numerosas batallas, y que por ella pasaban algunas de las rutas comerciales más importantes del Imperio. Estas dos razones —la guerra y el comercio— produjeron desde muy temprano una corriente de emigración que extendió el judaísmo por todo el mundo conocido. Cuando, en el siglo VI a.C., se produjo el regreso de la cautividad babilónica, no todos los judíos regresaron a Palestina, y comenzó así un proceso de dispersión que continuaría a través de muchos siglos. Pronto los judíos formaron comunidades importantes en Babilonia, Egipto, Siria, Asia Menor y Roma, hasta tal punto que algunos escritores afirman que constituían la mitad de la población de estas regiones —exageración sin duda, pero no totalmente carente de fundamento. Estos judíos, junto con los prosélitos que habían logrado hacer de entre los gentiles, constituían la Diáspora o Dispersión, fenómeno de gran importancia para comprender el carácter del judaísmo del siglo I, así como la expansión del cristianismo en sus primeros años.[24]

---

ese texto la convirtieron en un título. Según la tradición sinóptica, Jesús se dio a sí mismo ese título. Lo que aquí decimos sobre ese título y su interpretación sigue la opinión de S. Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville, 1954), pp. 346-450. Empero N. Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus* (New York, 1967), pp. 164-81, sostiene que «Hijo del Hombre» no era un título fijo en el judaísmo del siglo primero, y que fue la comunidad cristiana la que hizo de esa frase un título y se lo aplicó a Jesús. Hay más referencias bibliogáficas en N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Philadelphia, 1974), pp. 133-41.

22 J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 Vols. (París, 1935).

23 Véase H. Jaeger, «The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research», *SP*, 4:90-106.

24 A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New

Los judíos de la Diáspora no se disolvían en la población de su nueva patria, sino que formaban un grupo aparte que gozaba de cierta autonomía dentro del orden civil. Sobre todo en los grandes centros de la Diáspora —como en Egipto— los judíos vivían en una zona determinada de la ciudad, no tanto porque se les obligase a ello como porque así lo deseaban. Allí elegían sus propios gobernantes locales, y establecían además una sinagoga donde dedicarse al estudio de la Ley. El Imperio les concedía cierto reconocimiento legal, y proveía leyes que les hiciesen respetar, como la que prohibía obligar a un judío a trabajar en el día de reposo. De este modo la comunidad judía venía a ser como una ciudad dentro de la ciudad, con sus propias leyes y administración. Esto no ha de extrañarnos, pues era práctica corriente en el Imperio Romano. Por otra parte, los judíos de la Diáspora, esparcidos por todo el mundo, se sentían unidos por la Ley y por el Templo. Aunque muchos de ellos morían sin haber estado jamás en Palestina, todo judío mayor de veinte años enviaba una cantidad anual al Templo. Además, al menos en teoría, los dirigentes de Palestina eran también dirigentes de todos los judíos de la Diáspora, aunque este estado de cosas estaba llamado a desaparecer cuando en el año 70 d.C. los romanos habrían de destruir el Templo. Desde entonces el centro de la unidad judía vendría a ser la Ley.[25]

En todo caso, desde muy temprano comenzaron a existir diferencias entre el judaísmo de Palestina y el judaísmo de la Diáspora. La más importante de estas diferencias era la que se refería el lenguaje. Tanto en la Diáspora como en Palestina, comenzaba a perderse el uso del hebreo, y se hacía cada vez más difícil entender las Escrituras en su lengua original. Como era de esperarse, este proceso de pérdida del hebreo era mucho más rápido entre los judíos de la Diáspora que entre los que aún vivían en Palestina. Si bien entre los judíos de Palestina pronto comenzó a traducirse el Antiguo Testamento al arameo, primero oralmente y luego por escrito.[26] este proyecto de traducción fue mucho más rápido y completo en la Diáspora, donde las sucesivas

---

York, 1961), pp. 1-18; K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (New York, 1937-1944), Vol. I, pp. 31-43.

25 En esa época, el rabino Johanan ben Kakpai, quien había huido de Jerusalén en el año 69, logró organizar el Concilio de Jamnia, cuya autoridad sobre el judaísmo fue reconocida por siglos, y al que el Imperio Romano también reconocía como cabeza del judaísmo. Los judíos de la Diáspora babilónica desarrollaron sus propios cuerpos gobernantes independientes.

26 Estas traducciones recibían el nombre de *Targumim*, y aún se conservan algunas de ellas. Véase: A. Jeffrey, «Text and Ancient Versions of the Old Testament», *TIB*, 46-62; M. McNamara, «Targums», *IDB*, supplementary volume, pp. 856-61.

generaciones de los judíos iban perdiendo el uso del hebreo, y comenzaban a utilizar los idiomas locales, y sobre todo el griego, que era el lenguaje del estado y del comercio. Fue en Alejandría que esta helenización lingüística del judaísmo alcanzó su máxima expresión. Además, Alejandría era un centro de cultura helenística y, como veremos más adelante, los judíos de aquella ciudad querían presentar su religión de tal modo que fuese accesible a las personas cultas de la región. De esta necesidad surgió la traducción griega del Antiguo Testamento que recibe el nombre de Versión de los Setenta.

Según una antigua leyenda, que aparece por primera vez en una obra de fines del siglo II antes de Cristo —el escrito de Aristeas, *A Filócrates*— esta versión griega fue producida en Egipto, en tiempos de Tolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.), quien hizo venir de Palestina setenta y dos ancianos —seis por cada tribu— a fin de que tradujesen la Ley judía. Más tarde, a fin de dar mayor autoridad a esta versión, la leyenda se hizo aún más compleja, y se afirmó que los ancianos trabajaron independientemente, y que luego al comparar el resultado de su trabajo descubrieron que todas sus traducciones eran idénticas. De aquí surge el nombre de Versión de los Setenta que se da a menudo a esta traducción. El nombre de Septuaginta es una abreviación del antiguo título: *Interpretatio secundum septuaginta seniores*. También se emplea para referirse a ella el símbolo numérico LXX.

Separando la historia de la leyenda, podemos afirmar que la versión griega del Antiguo Testamento que conocemos por LXX no es el producto de un grupo de setenta traductores, ni tampoco de un esfuerzo único en un período determinado. Al contrario, la LXX parece haber tardado más de un siglo en ser escrita, y no parece haber acuerdo alguno entre sus diversos traductores en lo que a métodos y propósitos se refiere —mientras que algunos son tan literalistas que su texto resulta apenas inteligible, otros se toman libertades excesivas con el texto hebreo.[27] Al parecer, la traducción del Pentateuco es la más antigua, y muy bien puede haber sido hecha bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo, como afirma la leyenda, aunque no es en modo alguno el resultado de un grupo homogéneo de traductores. Más tarde, se fueron

27 Lo que es más, hay dudas de que de hecho hubiera un texto universalmente reconocido de la LXX. P. Kahle ha sugerido una teoría según la cual las muchas variantes en el texto de la LXX se deben a que no había un texto universalmente reconocido, sino varias traducciones diversas y a veces fragmentarias, y que esos textos diversos se usaban todavía a principios de la era cristiana. Según esta teoría, fue solamente en el caso de la Torah que los judíos tenían un texto universalmente reconocido. Más tarde, fue la iglesia cristiana la que produjo uniformidad en este sentido. Véase E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Oxford, 1957), pp. 43-46.

añadiendo a la traducción del Pentateuco otras traducciones, que llegaron a incluir todo el canon hebreo del Antiguo Testamento y algunos de los libros que luego fueron declarados apócrifos.[28]

La importancia de la LXX es múltiple. Los eruditos que se dedican a la crítica textual del Antiguo Testamento la emplean a veces para redescubrir el antiguo texto hebreo. Quienes se dedican al estudio de la exégesis rabínica se interesan en el modo como esta se refleja en los diversos métodos que empleaban los traductores de la LXX. En nuestro caso, nos interesa debido a la enorme importancia que tuvo en la formación del trasfondo en que apareció el cristianismo, así como en la expansión y el pensamiento de la nueva fe.

La LXX jugó un papel de importancia en la formación del pensamiento judaico-helenista. Para traducir los antiguos conceptos hebreos era necesario utilizar términos griegos cargados de connotaciones totalmente ajenas al pensamiento bíblico. Más tarde, a fin de interpretar el texto griego, se estudiaba el sentido que sus palabras tenían en la literatura helénica y helenista. Por otra parte, los gentiles instruídos podían ahora leer el Antiguo Testamento y discutir con los judíos acerca de su validez y significado. Para no salir maltrechos en tales discusiones, los judíos se veían obligados a conocer mejor la literatura filosófica de la época, y a interpretar la Biblia de tal modo que su superioridad quedase manifiesta. Así llegaron hasta a afirmar que los grandes filósofos griegos habían copiado de la Biblia lo mejor de su sabiduría.

En cuanto a la historia del cristianismo, la LXX jugó un papel de importancia incalculable. La LXX fue la Biblia de los primeros autores cristianos que conocemos, la Biblia que usaban casi todos los escritores del Nuevo Testamento.[29] A tal punto se adueñaron de ella los cris-

28 La LXX incluye varios escritos que no forman parte del canon hebreo del Antiguo Testamento. Tradicionalmente, se ha pensado que esto se debe a que los judíos alejandrinos eran más liberales que los de Palestina, y que por ello aceptaban como inspirados varios libros que no tenían tal categoría entre los judíos de Palestina. Pero quizá sea más exacto decir que, tanto en Palestina como en la Diáspora, estos libros gozaban de gran autoridad, y que fueron excluídos del canon hebreo, no porque nunca se les hubiese tenido por inspirados, sino porque se prestaban a interpretaciones heterodoxas desde el punto de vista judío. En todo caso, conviene no olvidar que el canon hebreo no fue fijado hasta el año 90 d.C., cuando el uso que los cristianos hacían de la literatura apocalíptica del judaísmo llevaba a los judíos a ver tales escritos con suspicacia. Véase: A.C. Sundberg, *The Old Testament in the Early Church*, (Cambridge,1964). Más referencias: S.P. Brock, et. al., eds., *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Leiden, 1973).

29 El Apocalipsis parece citar de una versión muy parecida a la que conocemos bajo el nombre de Teodoto. Es poco lo que sabemos acerca de este Teodoto, de quien se dice que vivió en el siglo II. Si esto es así, su obra debe haber consistido, no en una versión

tianos, que ya en el año 128 d.C. el judío Aquila se sintió en la necesidad de producir una nueva versión para el uso exclusivo de los judíos.[30] Además, la LXX fue el molde en que se forjó el lenguaje del Nuevo Testamento y uno de los mejores instrumentos que poseemos para comprender ese lenguaje.

> El *koiné* del Nuevo Testamento no es simplemente el griego cotidiano de un pueblo oriental en el primer siglo de nuestra era; su vocabulario religioso se deriva en última instancia, no del mundo griego, sino del mundo hebreo del Antiguo Testamento a través del griego de la LXX.[31]

Por otra parte, la LXX era también síntoma del estado de ánimo de los judíos de la Diáspora, y sobre todo de Alejandría. La tendencia helenizante les había alcanzado, y se sentían obligados a mostrar que el judaísmo no era tan bárbaro como podría pensarse, sino que guardaba relaciones estrechas con lo netamente griego. Ejemplo de este estado de ánimo es la obra de Alejandro Polihistor —autor judío del siglo primero antes de Cristo— y de los autores que éste cita: Demetrio (siglo III a.C.) recuenta la historia de los reyes de Judá haciendo uso de los métodos de la erudición alejandrina; Eupolemo (siglo II a.C.) hace de Moisés el inventor del alfabeto, que los fenicios tomaron de los judíos y luego llevaron a Grecia; Artafano (siglo III a.C.) llega a afirmar que Abraham enseñó los principios de la astrología al faraón y que Moisés estableció los cultos egipcios de Apis e Isis. A mediados del siglo II a.C., un tal Aristóbulo escribe una *Exégesis de la Ley de Moisés* cuyo propósito es mostrar que cuanto de valor hay en la filosofía griega ha sido tomado de las Escrituras judías. Ya hemos citado la obra que —bajo el nombre de Aristeas— trata de dar autoridad divina a la LXX. Y todo esto no es más que una serie de ejemplos que han llegado hasta nosotros de lo que debe haber sido el estado de ánimo de los judíos de la Diáspora durante el período helenista.[32]

---

original, sino en la revisión de una traducción ya existente. Sólo así se explican las semejanzas entre el texto que cita el Apocalipsis y el de Teodoto.

30 Este Aquila era un prosélito judío procedente del Ponto. Algunos historiadores dicen que antes de hacerse judío fue cristiano. En todo caso, alrededor del año 130 d.C. publicó su versión griega del Antiguo Testamento, que pronto se hizo popular entre los judíos. Esta versión es tan literal que resulta casi ininteligible para quien no tenga algunos conocimientos del hebreo.

31 J.W. Wevers, «Septuagint», *IDB*, IV, 277.

32 M. Hadas, *Hellenistic Culture* (New York, 1959), pp. 83-104; W.W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Cleveland, 1961), pp. 233-235; E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam, 1969); M. Friedländer, *Geschichte der Jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums: Eine historischkritische Darstellung der Propaganda und Apologie im alten Testament und in der hellenistischen Diaspora* (Amsterdam, 1973); M. Hengel, *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period* (Philadelphia, 1980).

La expresión máxima de este intento por parte de los judíos de armonizar su tradición con la cultura helenista se halla en Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, quien se esforzó en interpretar las Escrituras judías de tal modo que resultasen compatibles con las doctrinas de la Academia. Según Filón, las Escrituras enseñan lo mismo que Platón, aunque para ello hacen uso de la alegoría. Luego, la tarea del exégeta iluminado consistirá en mostrar el sentido eterno que se halla tras las alegorías escriturarias. Por otra parte, señala Filón que, después de todo, Platón y los académicos son muy posteriores a Moisés, y es de suponer que su vasta cultura les haya hecho conocer las Escrituras, de donde derivaron lo mejor de su doctrina.[33] En todo caso, Filón gozaba de la ventaja de moverse en círculos donde se acostumbraba interpretar alegóricamente los pasajes más difíciles de las Escrituras. La supuesta epístola de Aristeas, que hemos mencionado con relación al origen de la LXX, hace ya uso de este método de interpretación escrituraria, y más adelante veremos cómo el cristianismo alejandrino se caracterizó por su interpretación alegórica de las Escrituras. Mediante tal interpretación, Filón podía afirmar el carácter revelado e infalible de las Escrituras y deshacerse al mismo tiempo de sus aspectos más difíciles de conciliar con el platonismo.[34] Como ejemplo de esto, podemos citar el pasaje que sigue, en que Filón discute el texto de Deuteronomio 23:1 en que se excluye a los eunucos de la congregación de Jerusalén:

> Hay otros que compiten por el primer premio en la arena de la impiedad, y que llegan al extremo de cubrir la existencia de Dios así como de las formas (las ideas platónicas). Los tales afirman que Dios no existe, sino que se dice que existe para el bien de quienes se abstendrán del mal por temor a quien creen ser omnipresente y omnisciente. Con gran acierto la Ley llama a éstos «mutilados», puesto que han perdido el poder de concebir el

---

33 «Filón reclamaba para el judaísmo todo lo que había tomado de los gentiles. Según él, la teoría del rey era judía; la metafísica de Platón, los números de los pitagóricos, la cosmología de la ciencia griega, el misticismo, la ética, y la sicología del mundo helenista, todo esto no era algo que él como judío hubiese tomado de fuera, sino algo que los griegos habían tomado de Moisés.» E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (Oxford, 1962), p. 75.

34 También los griegos hacían uso de la interpretación alegórica a fin de dar sentido a los viejos mitos que habían perdido su vigencia. Así, por ejemplo, Aftonio interpretaba el mito de Dafne y Apolo como una alegoría referente a la virtud de la temperancia (R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, pp.45-46).

origen de todas las cosas. Son impotentes para engendrar la sabiduría y practican el peor de los vicios: el ateísmo.[35]

Como vemos, esta doctrina, que si se quiere puede ser muy provechosa, no es en modo alguno una interpretación del texto bíblico, sino que es más bien un esfuerzo de torcer su sentido de tal modo que resulte aceptable a la mentalidad helenística. Sin embargo, es necesario señalar que Filón no negaba el sentido histórico y literal de la Ley — tal negación hubiese constituído una apostasía del judaísmo— sino que afirmaba que tenía, además del sentido literal, otro sentido alegórico.[36]

El Dios de Filón es una combinación de la Idea de lo Bello de Platón con el Dios de los patriarcas y profetas. Su trascendencia es absoluta, de tal modo que no existe relación directa alguna entre él y el mundo. Aún más, como Creador, Dios se halla allende las ideas del Bien y de lo Bello.[37] Dios es el ser en sí, y no se halla en el tiempo y el espacio, sino que éstos se hallan en él.[38]

Puesto que Dios es absolutamente trascendente y puesto que —en sus momentos más platónicos— Filón le concibe como un ser impasible, la relación entre Dios y el mundo requiere otros seres intermedios.[39] El principal de estos seres es el logos o verbo, que fue creado por Dios antes de la creación del mundo. Este logos es la imagen de Dios y su instrumento en la creación. En él están las ideas de todas las cosas —en el sentido platónico del término «idea»— de modo que viene a ocupar el lugar del demiurgo de Platón. Además, Filón incorpora a su doctrina del logos ciertos elementos estoicos, de modo que identifica también al logos con la razón que constituye la estructura de todas las cosas. A fin de explicar estas dos funciones del logos, Filón introduce la distinción entre el verbo interior y el verbo pronunciado.[40] La distinción es la misma que existe entre la palabra pensada y la palabra proferida. El verbo interior corresponde al mundo de las ideas, mientras que el verbo exterior corresponde a la razón que sirve de estructura a este mundo material.[41]

---

35 *De specialibus legibus*, i, 330, (*LCL*, *Philo*, VII, 290- 292).

36 *De migratione Abrahami*, 89-91.

37 H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, Mass., 1948), Vol I, pp. 200-204.

38 *De somniis*, i, 117.

39 Esta es la interpretación tradicional de la posición de Filón con respecto a la relación entre Dios y el mundo (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in iher geschichtlicen Entwicklung*, 3er Teil, 2e Abteilung, S. 407 f.). Frente a esta interpretación, véase Wolfson, *Philo:...*, Vol. I, pp. 282-289.

40 *lógos endiáthetos* y *lógos proforikós*

41 *De vita Mosis*, ii, 127 (*LCL*, *Philo*, VI, 510).

En cuanto al carácter de este logos, conviene señalar que es distinto del logos del Cuarto Evangelio. El logos de Filón es un ser distinto e inferior a Dios, y se halla dentro de un marco de referencia que afirma la trascendencia absoluta de Dios y que niega por tanto su relación directa con el mundo. Todo esto se halla lejos del pensamiento del Cuarto Evangelio.

En cuanto al fin de la criatura humana, Filón sostiene —en forma típicamente platónica— que es la visión de Dios. El humano no puede comprender a Dios, puesto que la comprensión implica cierto modo de posesión y el humano no puede poseer lo infinito. Pero el ser humano sí puede ver a Dios de manera directa e intuititiva. Esta visión es tal que el ser humano se trasciende a sí mismo, y se produce entonces el éxtasis.[42]

El éxtasis es la meta y culminación de todo un proceso ascendente a través del cual el alma se va purificando. En nosotros, el cuerpo sirve de lastre al alma y lo racional se opone a lo sensual. La purificación consiste entonces en librarse de las pasiones sensuales que hacen del alma esclava del cuerpo. Y aquí introduce Filón toda la doctrina estoica, según la cual la apatía o falta de pasiones ha de ser el objeto de todo ser humano. Pero en Filón, la apatía no es —como en los estoicos— el fin de la moral, sino el medio que lleva al éxtasis.

Mucho de esto resulta ajeno al pensamiento bíblico, aunque se presenta como una simple interpretación de ese pensamiento.[43] Aquí radica el peligro de esta clase de exégesis, que tiende a eclipsar el carácter único del mensaje bíblico. Como veremos más adelante, este fue también el punto débil del pensamiento de los teólogos alejandrinos de los siglos segundo y tercero.

Por último, es necesario completar este cuadro del judaísmo del siglo primero con una palabra sobre las corrientes protognósticas que circulaban en medio de él, y que pueden verse en algunos de los *midrashim* de la época. Tales tendencias probablemente evolucionaron del dualismo apocalíptico, cuyos seguidores encontraron refugio en un dualismo ultrahistórico cuando sus esperanzas apocalípticas no se cumplieron. Su especulación se centraba en el tema del trono de Dios, y por ello se le ha llamado «misticismo del trono.»[44] Empero es imposible seguir con

---

42 Wolfson, *Philo...*, Vol. II, pp. 27-30.

43 Es por esta razón que Goodenough, en *By Light, Light*, llega a la conclusión que la religión de Filón es en realidad una religión mistérica que dista mucha de la religión que se practicaba en Palestina en su tiempo. La opinión contraria en W. Völker, «Neue Wege der Philoforschung?» *ThBl*, 16 (1937), 297-301.

44 G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1961), p. 44.

exactitud el desarrollo de tales tendencias gnósticas dentro del judaísmo, o determinar hasta qué punto surgen del apocalipticismo —y por tanto en cierta medida de influencias persas— o de otras fuentes —inclusive cristianas.[45] El mejor conocido de los gnósticos judaizantes, Elxai o Elkesai, vivió en el siglo segundo, e indudablemente sufrió el influjo del cristianismo.[46]

El mundo grecorromano

Si bien, por razones didácticas, hemos separado el mundo judío del resto del mundo en que se desarrolló la iglesia cristiana, lo cierto es que en el siglo primero de nuestra era la cuenca del Mediterráneo gozaba de una unidad política y cultural que nunca desde entonces ha tenido. Esta unidad se debía a la combinación del pensamiento griego con el impulso de Alejandro y la organización política de Roma. De todo ello había surgido una cultura general que —aunque no carecía de variaciones regionales— unía a todos los pueblos del Imperio.

Las conquistas de Alejandro (años 334 al 323 a.C.) fueron a la vez causa y consecuencia de grandes cambios en el pensamiento griego. Antes de Alejandro, y en todo el período que va de Homero a Aristóteles, el pensamiento griego había seguido una evolución sin la cual no hubiesen sido posibles las grandes conquistas del siglo IV. El antiguo pensamiento griego había sido típicamente aristócrata y racista. Todos los pueblos no helénicos eran «bárbaros» por definición, y eran por tanto inferiores. Pero, debido al incremento en el comercio y las relaciones con otros pueblos, el pensamiento griego se hizo cada vez menos exclusivista.[47] En Platón, encontramos la afirmación de que todos los seres humanos son por naturaleza libres, pero encontramos también la antigua idea de una diferencia esencial entre griegos y bárbaros. Las conquistas de Alejandro, impulsadas por el deseo de unir en un solo imperio y bajo una sola cultura a toda la humanidad, pusieron término a este exclusivismo griego, y desde entonces se pensó que, si bien el griego era superior al bárbaro, estas dos palabras designaban la cultura de la persona, y no su raza. La filosofía no se ocupa ya

---

45 R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959), pp. 39-69, ha compilado indicios notables que sostienen su tesis, que las características esenciales del gnosticismo se encuentran ya en el apocalipticismo judío, y que fue de esa tradición que el gnosticismo surgió.

46 H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, 1949), pp. 325-34. Las principales fuentes para el estudio de sus doctrinas son: Hipólito, *Philos.* IX:8, 12; Eusebio, *HE*, VI:6.38; Epiphanio, *Pan.* XIX; Teodoreto, *Haer. fab. comp.* II:7.

47 Proceso éste bien resumido por Hadas, *Hellenistic Culture*, pp. 11-19.

de la participación del ciudadano en la vida de la ciudad, como en época de Platón, sino que se ocupa del individuo dentro del nuevo ambiente cosmopolita en que tiene que moverse. Y este carácter cosmopolita a la vez que individualista es precisamente uno de los rasgos que distinguen el pensamiento helenista del helénico.

Pero las conquistas de Alejandro no tuvieron lugar en un vacío cultural, sino que incluyeron a países de culturas antiquísimas, tales como Egipto, Siria, Persia y Mesopotamia. En cada uno de estos países, la cultura local quedó eclipsada durante los primeros siglos de dominación helenista, para luego surgir transformada y pujante, de tal modo que se extendió más allá de sus antiguas fronteras.

Este resurgimiento de las antiguas culturas orientales tuvo lugar precisamente durante el siglo primero de nuestra era. Es por esto que, al estudiar el marco helenístico en que el cristianismo dio sus primeros pasos, debemos tener en cuenta, además de la filosofía helenística, que había heredado y desarrollado las antiguas tradiciones de la filosofía griega, las muchas religiones que del Oriente trataban de invadir el Occidente. La primera puede interpretarse como el flujo del helenismo, mientras que las segundas vienen a ser su reflujo. Seguidamente, debemos añadir a estos factores culturales y religiosos el factor político y administrativo, que en este caso es el Imperio Romano.

La filosofía griega había sufrido un gran cambio tras las conquistas de Alejandro. Aristóteles, que había sido maestro del propio Alejandro, pronto cayó en desuso. Esto no quiere decir, sin embargo, que se le haya olvidado completamente, pues la escuela peripatética continuó existiendo a través de Teofrasto y Estratón. Pero sí es cierto que el carácter metafísico del Peripatos quedó relegado a un plano secundario, al tiempo que los estudios de botánica, música y otras disciplinas ocupaban a la mayoría de los peripatéticos.[48]

Por su parte, la Academia platónica siguió existiendo —hasta el año 529 d.C., en que Justiniano la clausuró— y a través de ella Platón ejerció una influencia notable en el período helenista. La influencia de Platón alcanzaba mucho más allá de los límites de la Academia, y es de notar que, aunque el Museo de Alejandría fue fundado a instancias del peripatético Demetrio de Falero, pronto fue capturado por el espíritu platónico, y vino a ser uno de sus principales baluartes.

Luego, si bien el helenismo no desconocerá la contribución de Aristóteles, será Platón —y a través de él, Sócrates— quien ejercerá mayor influencia en la formación de la filosofía de la época.

---

48 F.C. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I: *Greece and Rome* (Westminster, Md., 1959), pp. 369-371.

Sin embargo, había ciertos aspectos en que el platonismo no se conformaba más que el aristotelismo al espíritu de la época. De estos aspectos el más importante, aunque no el único, es el que se refiere al marco político de la época. Tanto el pensamiento de Aristóteles como el de Platón fueron forjados dentro del marco de referencia de la antigua ciudad griega. Su objeto no es tanto el bien del individuo como el bien común —aunque no debemos olvidar que, sobre todo para Platón, el propósito del bien común es el bien individual. El hombre de Platón y Aristóteles es el ciudadano ateniense, cuyo sitio en el mundo y la sociedad está más o menos asegurado, y cuyos deberes religiosos y morales son reglamentados por una tradición de siglos. Dentro de tal situación podían los atenienses dedicarse a la especulación, y considerar la ética como un simple aspecto de ella. Pero cuando, con Alejandro, surge la sociedad cosmopolita, el individuo se encuentra perdido en la inmensidad del mundo, los dioses entran en competencia con otros dioses, y las reglas de conducta con otras reglas. Se requiere entonces una filosofía que, al tiempo que se dirija al individuo, le dé pautas que seguir en la dirección de su vida. Se requiere una filosofía que no se ciña al marco estrecho de la antigua ciudad, ni tampoco al de la distinción entre griegos y bárbaros. Esta es la función del estoicismo y el epicureísmo dentro de la historia de la filosofía griega. Más tarde, al hacerse aguda la decadencia de los antiguos dioses, la filosofía tratará de ocupar su lugar —como ha querido hacerlo tantas veces en la historia de la humanidad — y surgirán entonces escuelas filosóficas de marcado carácter religioso, tales como el neoplatonicismo.

No podemos repasar aquí toda la historia de la filosofía griega y helenista, pero sí debemos señalar algunas de las doctrinas que hicieron posible la influencia de las diversas escuelas en la historia del pensamiento cristiano.

Sin lugar a dudas, es Platón, de entre todos los filósofos de la antigüedad, quien más ha influído en el desarrollo del pensamiento cristiano. De entre sus doctrinas, las que más nos interesan aquí son la de los dos mundos, la de la inmortalidad y preexistencia del alma, la del conocimiento como reminiscencia y la que se refiere a la Idea del Bien.[49] La doctrina platónica de los dos mundos fue utilizada por algunos pensadores cristianos como medio para interpretar la doctrina cristiana del *mundo*, así como del cielo y la tierra. Mediante la doctrina

49 Como material introductorio a esta cuestión, véase: A.E. Taylor, *El platonismo y su influencia* (Buenos Aires, 1946). Además, hay una magnífica selección de los pasajes de Platón que más se hicieron sentir en el pensamiento cristiano en: A. Fox, *Plato and the Christians* (London, 1957).

platónica, podía mostrarse cómo estas cosas materiales que tenemos a nuestro alrededor no son las realidades últimas, sino que hay otras realidades de un orden diverso y de mayor valor. Como se comprenderá fácilmente, en una iglesia perseguida como la de los primeros siglos esta doctrina tenía gran atractivo, aunque muy pronto llevó a algunos cristianos a posiciones con respecto al mundo material que constituían una negación implícita de la doctrina de la creación. Esta tendencia se hizo más aguda por cuanto el platonismo tendía a imprimir un sello ético en la distinción entre los dos mundos, haciendo del mundo presente la patria del mal, y del mundo de las ideas el objeto de la vida y la moral humanas.[50]

La doctrina de la inmortalidad del alma atrajo desde muy temprano a los cristianos que buscaban en la filosofía griega un apoyo para la doctrina cristiana de la vida futura. Si Platón había afirmado que el alma era inmortal, ¿por qué los paganos se burlaban ahora de los cristianos, que también afirmaban la vida tras la muerte? Los cristianos que así discurrían no siempre se percataban de que la doctrina platónica de la inmortalidad del alma era muy distinta de la esperanza cristiana de la resurrección. La doctrina platónica hacía de la vida futura, no un don de Dios, sino algo que correspondía naturalmente al ser humano por razón de lo divino que en él hay. La doctrina platónica afirmaba, no sólo la inmortalidad, sino también la preexistencia y la transmigración de las almas. Todo esto era muy distinto del cristianismo, pero no faltaron pensadores cristianos que, en su afán de interpretar su nueva fe a la luz de la filosofía platónica, llegaron a incluir todo esto en el cuerpo de la doctrina cristiana.[51]

La doctrina platónica del conocimiento se basa en una desconfianza absoluta en los sentidos como medio para llegar a la verdadera ciencia. Esto se debe, no a los sentidos mismos, sino al hecho de que los sentidos

50 F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (London, 1937); L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres après Aristote* (París, 1908); J.A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas* (Oxford, 1909); A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928).

51 La doctrina cristiana de la resurrección del cuerpo difiere radicalmente de la doctrina platónica de la inmortalidad del alma. Según Platón, el alma es por naturaleza inmortal; en el cristianismo, la vida futura se da sólo por el don de Dios a través de la obra de Jesucristo. Para Platón, el cuerpo es la prisión del alma, y la muerte física constituye una liberación que ha de ser recibida con alegría; en el Nuevo Testamento, el cuerpo participa también de la vida futura, y la muerte es el enemigo que ha de ser deshecho. La inmortalidad platónica es algo negativo, y consiste en la continuación ininterrumpida de la vida del alma; la resurrección cristiana es algo positivo, que consiste en una obra tan radicalmente nueva como la creación misma. Véase O. Cullmann, *Immortality of the Soul, or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (New York, 1958).

sólo pueden proporcionarnos conocimientos acerca de las cosas de este mundo, y no de las ideas. Puesto que el verdadero conocimiento sólo puede ser conocimiento de las ideas, se sigue necesariamente que los sentidos no son el medio adecuado para llegar al conocimiento. Platón recurrirá a la anamnesis o reminiscencia, que a su vez requiere la doctrina de la preexistencia de las almas. Naturalmente, la corriente central del pensamiento cristiano, que nunca aceptó la doctrina de la preexistencia de las almas, tampoco podía aceptar la doctrina del conocimiento como reminiscencia. Pero la desconfianza hacia los sentidos sí encontró terreno fértil entre cristianos y, a través de la epistemología de San Agustín, dominó el pensamiento cristiano durante siglos.[52]

Por último, la doctrina platónica acerca de la Idea del Bien influyó grandemente en la formulación del pensamiento cristiano acerca de Dios. En el *Timeo*, Platón afirma que el origen del mundo se debió a la obra de un artífice divino o demiurgo, que tomó la materia informe y le dio forma imitando la belleza de la Idea del Bien. Si Platón ofrecía esto a modo de mito o no, no nos interesa aquí. Lo que nos interesa es que su influencia fue grande en el pensamiento cristiano de los primeros siglos. Debido a su tema común, no era difícil encontrar paralelismos entre el *Timeo* y el *Génesis*. La distinción entre la Idea del Bien y el demiurgo o artífice del universo establecía una dicotomía entre el Ser Supremo y el Creador que es totalmente ajena al pensamiento bíblico, pero que pronto logró arraigo en las mentes de algunos pensadores que querían afirmar la impasibilidad divina simultáneamente con la acción de Dios en el mundo. De aquí —y del monoteísmo que el diálogo de Platón parecía indicar— surgió la costumbre, tan arraigada en ciertos círculos teológicos, de hablar acerca de Dios en los mismos términos en que Platón hablaba acerca de la Idea del Bien: Dios es impasible, infinito, incomprensible, indescriptible, etc., etc.[53]

Juntamente con el platonismo, fue el estoicismo la tendencia filosófica que más influyó en el desarrollo del pensamiento cristiano. Su doctrina del logos, su elevado espíritu moral y su doctrina de la ley natural, dejaron una huella profunda en el pensamiento cristiano.

Según la doctrina estoica, el universo está sujeto a una razón o logos universal. Este logos no es una simple fuerza externa, sino que es más

52 G. Braga Capone, *Il mondo delle Idee: I Problemi fondamentali del Platonismo nella storia della filosofia* (Città di Castello, 1933); F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Thaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary* (London, 1935); J. Hessen, *Agustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín, 1931).

53 J.K. Fleibleman, *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion* (London, 1959)

bien la razón que se halla impresa en la estructura misma de las cosas. Nuestra razón es parte de este logos universal, y es por ello que podemos conocer y comprender. Toda razón y toda energía se hallan en esta razón, y por ello se le da el título de «razón seminal». Este concepto del logos, originalmente independiente de todo interés especulativo, se unirá más tarde —y se unía ya en Filón— al pensamiento platónico para servir de contexto dentro del cual se forjará la doctrina cristiana del logos.[54]

Para los estoicos la doctrina del logos era sólo parte de su profundo interés ético, y fue este interés la verdadera causa de su marcada influencia en algunos pensadores cristianos. De la existencia de esta razón universal, que todo lo penetra, se sigue la existencia de un orden natural de las cosas, y sobre todo de un orden natural de la vida humana. Este orden es lo que los estoicos llaman «ley natural», y se halla impreso en el ser íntimo de todos los humanos, de tal modo que sólo tenemos que obedecerlo para ser virtuosos. En sus comienzos, el estoicismo tendía a ser una doctrina para las minorías, y establecía la distinción absoluta, predeterminada e inalterable entre los «sabios» y los «necios».[55] Con el correr del tiempo esta doctrina fue haciéndose más flexible, y cuando se produjo su encuentro con el cristianismo el estoicismo era ya una de las posiciones filosóficas más populares en el Imperio. En ella los cristianos vieron un aliado contra quienes se burlaban de la austeridad de sus costumbres —a pesar de que uno de los perseguidores de la Iglesia fue Marco Aurelio, quien era a la vez uno de los máximos exponentes del estoicismo— y bien pronto algunos llegaron a la conclusión de que la ley natural de que hablaban los estoicos era también el fundamento de la ética cristiana. De este modo se logró tender un puente entre la más elevada moral de la época y la doctrina cristiana, aunque esto se logró al precio de poner en duda el carácter único y radicalmente nuevo del mensaje cristiano. En este campo, la influencia del estoicismo ha sido tal que hasta el día de hoy son muchos los teólogos que construyen sus doctrinas éticas sobre el fundamento estoico de la ley natural.[56]

54 W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes* (Stuttgart, 1958), pp. 44-48.

55 E. Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics* (New York, 1962), pp. 268-77.

56 J. Stelezenberger, *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa: Eine moralgeshichtlich Studie* (München, 1933); F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, Bd. I: *Altertum und Frühmittelalter* (Zürich, 1954), pp. 186-238; E. Galán y Gutiérrez, *Jus naturae* (Valladolid, 1954), H. y M. Simon. *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff* (Berlín, 1956), pp. 53-73 y 85-93; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957); M. Spanneut, «La notion de nature des stoïciens aux pères de l'église,» *RthAM*, 37 (1970), 165-73. Sobre el influjo del estoicis-

Aparte del neoplatonicismo —que no discutiremos todavía porque su origen no se remonta más allá del siglo segundo de nuestra era— las otras corrientes filosóficas del período helenista ejercieron poca influencia sobre el cristianismo. El epicureísmo había perdido su ímpetu antes de que el cristianismo apareciese en escena, y en todo caso la divergencia práctica entre ambas doctrinas era tal que hubiese sido difícil para una de ellas influir en la otra.[57] El escepticismo, aunque no había caído en desuso, no pasaba de ser la filosofía de una exigua minoría, y su carencia de doctrinas positivas le impedía influir en otros sistemas de pensamiento. Aristóteles continuaba haciéndose sentir a través de su lógica y de su doctrina del «primer motor inmóvil», pero éstas habían sido asimiladas por el platonismo de la época —el llamado «platonismo medio» —de modo que la influencia aristotélica llegó a la Iglesia de los primeros siglos envuelta en sistemas esencialmente platónicos —el de Filón, por ejemplo.

En todo caso, es necesario tener en cuenta que los primeros siglos de nuestra era se caracterizan por un espíritu ecléctico que está dispuesto a aceptar la parte de la verdad que pueda encontrarse en cada una de las escuelas filosóficas. Por esta razón, unas escuelas influyen sobre otras de tal modo que es imposible distinguir claramente entre ellas. Aún en el caso de las dos tendencias filosóficas más claramente definidas, que son el platonismo y el estoicismo, es imposible encontrar en los primeros siglos de nuestra era un pensador perteneciente a una de ellas que no haya incluido en su pensamiento uno u otro elemento de la otra. Este espíritu se manifiesta en la fundación de la «escuela ecléctica» de Alejandría durante el reinado de Augusto; pero desde mucho antes el espíritu ecléctico se había adueñado de las diversas escuelas filosóficas —del estoicismo con Boeto de Sidón (siglo II a.C.), del platonismo con Filón de Larisa y Antíoco de Escalona (siglo II d.C.).[58] La misma tendencia a unir doctrinas procedentes de diversas fuentes puede verse en el sincretismo religioso de la época, que hemos de discutir más adelante. Este sincretismo unía, no sólo diversas religiones, sino también diversas doctrinas filosóficas a las que podía darse un giro religioso.

Por otra parte, los estudios estrictamente filosóficos constituían un privilegio reservado para una minoría exigua. La mayor parte de la población culta del Imperio no pasaba de los estudios de gramática y

mo en la teología medieval, véase G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought* (Washington, 1983).

57 Véase R.P. Jungkuntz, «Christian Approval of Epicureanism,» *CH*, 31 (1962), 279-93.

58 N. Abbagnano, *Historia de la filosofía* (Barcelona, 1955), Vol. I, pp. 164-171.

retórica, y su conocimiento de las distintas escuelas filosóficas se derivaba sólo del uso de las obras de los filósofos en los ejercicios de retórica, y quizá de la lectura de alguna doxografía en que se resumían las diversas opiniones de los filósofos.[59] En realidad, varios de los primeros escritores cristianos que reciben o se dan el nombre de «filósofos» no parecen conocer de la filosofía clásica más que algún resumen doxográfico. Como es de suponerse, esta carencia de estudio profundo del pensamiento de cada filósofo contribuía al espíritu ecléctico de la época.

Ya hemos dicho que para comprender el marco dentro del que se desarrolló el cristianismo es necesario tener en cuenta, no sólo las doctrinas filosóficas del período helenista, sino también las religiones que en esa época se disputaban los corazones. Demasiado a menudo caemos en el error de suponer que la religión olímpica que encontramos en los poemas homéricos era la misma religión a que se tuvieron que enfrentar los primeros cristianos. Los siglos que separan a Homero del Nuevo Testamento no habían corrido en vano, y su huella había quedado impresa en la religiosidad del mundo mediterráneo.[60] Desde mucho antes de las conquistas de Alejandro, existían en Grecia, junto al culto a los dioses olímpicos, otros cultos de carácter muy distinto que formaban ese conjunto que se conoce bajo el nombre de «religiones de misterio». Estas religiones, cuyo ejemplo clásico son los misterios eleusinos, no eran un fenómeno típicamente griego, sino que eran más bien el tipo de religiosidad que tendía a suplantar a las decadentes religiones nacionales.

Una religión nacional, que se distingue por su carácter colectivo y por la unión estrecha entre los dioses y la nación, no puede subsistir como tal cuando la nación pierde su existencia propia, o cuando, dentro de una sociedad cualquiera, el individuo logra cierto grado de autonomía frente a la colectividad. La antigua religión egipcia no podía subsistir incólume tras las conquistas de Alejandro, cuando el Egipto perdió su carácter de nación independiente. De igual modo, tampoco la antigua religión griega podía continuar siendo la misma ante los avances del individualismo. De aquí el gran auge que tomaron durante

59 D.L. Clark, *Rhetoric in Graeco-Roman Education* (New York, 1957).

60 La decadencia de los viejos dioses olímpicos comienza antes de la edad de oro de la cultura griega. Las burlas de Jenófanes de Colofón dan muestra de ello, y la da también el intento por parte de Pitágoras y sus discípulos de reformar la religión olímpica. En el caso de Platón, no cabe duda de que el orfismo ejerció una influencia profunda en su pensamiento; y Orfeo no es sino Dionisio disfrazado de olímpico. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York, 1957).

el período helenista las religiones de misterio, que son muy distintas de las religiones nacionales.

Al parecer, las religiones de misterio tienen su origen en los antiguos cultos de fertilidad que ocupaban el centro de la religiosidad de muchos pueblos primitivos. El milagro de la fertilidad, tanto en los seres humanos como en los animales y las plantas, ocupa un lugar de importancia en el origen de buena parte de los misterios, y es de notarse que, aún después que sus orígenes habían quedado olvidados, las fiestas que se conocían por el nombre de «Dionisíacas rústicas» incluían símbolos que apuntaban al origen del culto a Dionisio como dios de la fertilidad.[61] A esto se unía el milagro de la muerte y la resurrección que se suceden todos los años, con el correr de las estaciones en el Norte y con las inundaciones del Nilo en Egipto. En invierno, el dios moría o se ausentaba, para luego volver en la primavera con el don inapreciable de la fertilidad. De aquí se seguía, por una parte, el mito que explicaba la muerte y resurrección anual, y, por otra, la participación de toda la naturaleza en la vida y muerte del dios, que a su vez constituía la base para la participación del individuo en la muerte y la vida del dios. Como ejemplo de esto, podemos ofrecer los mitos de Dionisio y de Isis y Osiris.

Según el mito que servía de base a su culto, Dionisio fue muerto por los titanes, pero Zeus ingirió el corazón de Dionisio, que ahora recibe el nombre de Dionisio Baco.[62] En cuanto a los titanes, Zeus los fulminó con su rayo, y de sus cenizas hizo a los humanos. El resultado de esto es que en los seres humanos se encuentra, envuelta en la maldad que se deriva de los restos de los titanes, una porción divina y pura, que nos viene del cuerpo de Dionisio que los titanes habían ingerido antes de ser destruidos.

Al igual que Dionisio, Osiris fue en sus orígenes un dios de la vegetación y, aunque su culto cobró luego un sentido de inmortalidad, no perdió nunca su carácter de religión de fertilidad. El mito de Isis y Osiris es antiquísimo —del tercer milenio antes de Cristo— y a través de los siglos sufrió grandes cambios, pero lo esencial puede resumirse como sigue. Set despedazó a Osiris y distribuyó su cuerpo por todo Egipto, con la esperanza de que así no lograría resucitar. Isis, la fiel esposa de Osiris, recorrió el país reuniendo las diversas partes de su cuerpo, que luego resucitó. Pero Isis no logró recuperar los órganos de

61 A. Alvarez de Miranda, *Las religiones mistéricas* (Madrid, 1961), pp. 79-80.

62 El nombre de Baco señala la integración de dos cultos diversos, y no aparece sino después del siglo VI a.C., mientras que el culto a Dionisio, que parece haber venido de Tracia, es mucho más antiguo. A. Alvarez de Miranda, *Las religiones...*, pp. 82-86.

reproducción de Osiris, que habían caído al Nilo. Esta es la causa de la gran fertilidad de ese río, que da vida a todo Egipto.

Tanto el culto de Dionisio como el de Isis y Osiris sufrieron grandes transformaciones a través de los siglos, pero siempre persistió en sus mitos el elemento de muerte y resurrección que constituye el vínculo entre los antiguos cultos de fertilidad y la importancia que los misterios del período helenista dan a la inmortalidad. El dios que moría y resucitaba era también el dios en unión al cual el creyente gozaba de la vida futura.

Además de estos aspectos mitológicos, que constituyen el centro de los misterios, conviene señalar que todas estas religiones, en contraste con las religiones nacionales, eran individualistas. No se pertenecía a ellas por el mero nacimiento físico, sino que era necesario ser iniciado en los misterios. No sabemos exactamente en qué consistían estas iniciaciones, pues los misterios derivan su nombre del carácter secreto de su culto. Pero sí sabemos que la iniciación era un rito mediante el cual el neófito quedaba unido al dios, y se hacía así partícipe de su fuerza e inmortalidad. Como ejemplo de este tipo de rito podemos citar las taurobolias, que se celebraban en relación al culto de Atis y Cibeles, y en las que se sacrificaba un toro de modo que su sangre bañase a uno de los fieles.

El carácter individualista y secreto de estos cultos les hacía aptos para extenderse más allá de sus fronteras nacionales, y así vemos cómo el culto de Osiris llegó hasta España y el de Cibeles, proveniente de Siria, hasta Roma.[63] Los iniciados hablaban a otras personas acerca de las experiencias que los misterios les proporcionaban, aunque sin divulgar los secretos, y de ese modo estos cultos se iban extendiendo y entremezclándose.

Por último, conviene señalar que estos cultos incluían a menudo una comida ritual en que los fieles ingerían al dios y se hacían partícipes de su divinidad. En Tracia, los fieles de cierta divinidad —que muy bien puede haber sido el origen del Dionisio griego, pues éste fue importado de Tracia[64]— se lanzaban a una caza cuyo resultado era una comida

63 Sobre el culto de Isis y Osiris, véase E.A. Wallis Budge, *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection* (New Hyde Park, N.Y., 1961); J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult* (Leiden, 1980). Sobre Atis y Cibele y su impacto en el cristianismo, P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (Paris, 1935); M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult* (London, 1977).

64 Tal es la opinión tradicional, que se basa en las autoridades de la antigüedad. Empero H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951), propone otra teoría, que Dionisio era originalmente griego y luego se fundió con otros dioses de origen

orgiástica en que despedazaban y comían, aún palpitante, la carne del animal cazado. De este modo creían hacerse dueños de la vida que había en aquel animal. Por otra parte, en las antiguas bacanales el propósito de ingerir vino era ser poseído por Baco y participar así de su inmortalidad.

El hecho de que estos cultos, cuyas características íntimas y ritos secretos desconocemos, nos parezcan extraños e incomprensibles no ha de ocultarnos la gran atracción que ejercieron sobre los corazones del período helenístico. De hecho, su popularidad fue tal que algunos de ellos —especialmente el culto de Mitras— fueron importantes rivales del cristianismo en su interés misionero.[65] En términos generales, esta popularidad puede explicarse por el carácter mismo de los misterios como religiones de iniciación. En una época individualista y cosmopolita, las gentes no podían satisfacerse con meras religiones colectivas y nacionales. Los misterios, que apelaban al individuo, y a individuos de todas las nacionalidades, respondían efectivamente al espíritu de la época, y de ahí su crecimiento inusitado. Por otra parte, no olvidemos que el carácter mismo de los misterios hace imposible su verdadera comprensión a los no iniciados. Si a nosotros nos resulta difícil sentir la emoción que los misterios despertaban en quienes los seguían, podemos reconocer al menos que fueron muchas las personas del período helenístico que encontraron en ellos un hogar espiritual.[66]

En cuanto a la relación entre las religiones de misterio y el cristianismo, las opiniones de los eruditos han variado con el correr del tiempo. Durante las dos o tres primeras décadas del siglo veinte, se pensaba que las religiones de misterio constituían una unidad que se basaba en una «teología mistérica» común, y que el cristianismo era simplemente una religión de misterio, o al menos una religión distinta en la que la influencia de los misterios fue grande. Según aquellos eruditos,[67] el

tracio.

65 Mitras, que procedía de Persia, era el dios de la luz. A diferencia de los demás dioses de religiones de misterio, su mito no incluía una deidad femenina, sino que consistía en una serie de combates, sobre todo contra el Sol y el Toro. Por esta razón, su culto logró gran arraigo entre los soldados romanos de los primeros siglos de nuestra era. Como todas las religiones de misterio, el mitraísmo era de carácter sincretista, y pronto se apropió de algunos elementos de otros cultos, tales como las taurobolias. F. Cummont, *The Mysteries of Mithra* (New York, 1956; trad. de la segunda edición francesa de 1902).

66 Para comprender el atractivo de los misterios, nada mejor que la lectura del libro XI de la *Metamorfosis* —también conocida por *El asno de oro* de Lucio Apuleyo.

67 W. Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen, 1913); A.F. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (París, 1914); R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig, 1920); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlosungsmysterion* (Bonn, 1921).

cristianismo habría tomado de los misterios su concepto de la pasión, muerte y resurrección del dios, sus ritos de iniciación —el bautismo—, sus cenas sacramentales —la comunión— , sus sucesivas iniciaciones escalonadas —las órdenes— y una multitud de detalles que no hay por qué enumerar. Pero desde entonces se ha hecho un estudio cuidadoso de los misterios, y la conclusión a que llegan casi todos los eruditos es que no había —al menos en el siglo primero de nuestra era— tal cosa como una «teología mistérica» común. Por el contrario, los misterios diferían entre sí hasta tal punto que se hace difícil explicar lo que se entiende por el término de «religión de misterio». Por otra parte, los misterios no parecen haber llegado a su desarrollo total antes de los siglos segundo y tercero, que es cuando aparecen en ellos la mayor parte de sus características comunes con el cristianismo. De aquí se sigue que tales características pueden explicarse más fácilmente como influencia del cristianismo en los misterios que en el sentido inverso, máxime cuando sabemos que ya en esta época los cultos paganos trataban de imitar algunas de las características de esa fe pujante que recibía el nombre de «cristianismo». Pero esto no ha de llevarnos al extremo de negar toda influencia de los misterios en el cristianismo, como lo muestra el hecho de que el veinticinco de diciembre, que tanto significado encierra para los cristianos, era la fecha del nacimiento de Mitras, y que no fue hasta fines del siglo tercero o a principios del cuarto que comenzó a celebrarse en esa fecha el nacimiento de Jesucristo.[68] Sin embargo, la fecha tardía de tal innovación corrobora el hecho de que los misterios lograron su madurez después que el cristianismo había fijado su carácter central, y que por ello su influencia en el cristianismo fue sólo periférica.[69] Hay, sin embargo, otros dos aspectos de la religión del período helenista que nos interesan aquí: el culto al Emperador y la tendencia sincretista de la época.

68 Puesto que en el solsticio de invierno el sol comienza a ascender tras seis meses de descenso, esa fecha se ha relacionado frecuentemente con cultos de fertilidad y de misterio. En el Imperio Romano se le daba gran importancia, y era importante tanto para el culto al emperador como para el mitraísmo. En el siglo cuarto, los cristianos adoptaron esa fecha para celebrar el nacimiento de Jesús, a base de que él es el «sol de justicia». B. Botte, *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía* (Madrid, 1964, pp. 90-96). R.H. Bainton, «The Origins of the Epiphany», en *Early and Medieval Christianity* (Boston, 1962), pp. 22-38, nos recuerda que el día 6 de enero, fecha de la epifanía de Dionisio, se consideraba en el siglo segundo como la fecha del nacimiento de Jesús.

69 Véase: K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg, 1943); por el mismo autor: «La religión del helenismo» y «Helenismo y cristianismo», en *Cristo y las religiones de la tierra*, Vol. II (BAC, CCIII), pp. 157-231.

El culto al Emperador no es de origen romano, sino oriental, y por ello constituye una instancia más de la invasión del mundo romano por parte de las religiones orientales. Egipto adoraba a sus faraones; los persas se postraban ante sus soberanos; los griegos rendían culto a los héroes. Estas son las fuentes del culto al Emperador en el Imperio Romano. Al tiempo que, debido primero a las conquistas de Alejandro y luego a las de Roma, el mundo mediterráneo se fundía en una cultura más o menos homogénea, las costumbres de una región se hacían sentir en otra. Cuando Alejandro conquistó el Oriente, adoptó las costumbres que allí se seguían con respecto a los gobernantes, y no tuvo dificultad alguna en ser tenido por Dios. Julio César, y luego Marco Antonio y Octavio, fueron tenidos por dioses entre los egipcios. Roma, sin embargo, se mostraba reacia a tales extravagancias. El propio Octavio permitía que se le rindiese culto en Oriente, mientras que en Roma y para los romanos no pretendía ser más que Emperador y Augusto.[70] En Roma, los grandes hombres eran divinizados sólo después de muertos —por ello decía Vespasiano, poco antes de morir, «¡ay de mí, siento que me convierto en dios!»[71] Y aún esta práctica no era aceptada sin críticas.[72] En términos generales, tales críticas venían de la aristocracia romana, que se oponía al influjo excesivo de las religiones y costumbres orientales. Además, el culto al Emperador tropezaba con la apatía de las masas, que no sentían que ese culto satisfacía sus necesidades. Por estas razones, el culto al Emperador tardó años en lograr algún arraigo y siempre hubo emperadores que lo tomaron con más seriedad que la que le daban sus súbditos.[73] En todo caso, este culto no era una fuerza vital en la vida religiosa del mundo grecorromano. Si fue uno de los principales puntos de conflicto entre el estado y el cristianismo naciente, esto se debió sólo a que se le usaba como criterio de lealtad política.

Por otra parte, el período helenista se caracteriza por su sincretismo religioso. El establecimiento de relaciones culturales, mercantiles y políticas entre diversas regiones del mundo mediterráneo tenía que llevar inevitablemente al establecimiento de relaciones y ecuaciones entre las diversas divinidades regionales. Isis se identifica con Afrodita y Deméter, al tiempo que Zeus se confunde con Serapis. Debido al politeísmo que es parte de su estructura fundamental, cada religión de misterio se siente autorizada a aceptar y adaptar cuanto de valor pueda

70 Lo «augusto» es sagrado, pero no divino. Véase Ovidio, *Fastos*, i, 607-612.
71 Suetonio, *Vidas de los césares*, viii, 23.
72 Véase, por ejemplo: Cicerón, *Filípicas*, i, 6, 31.
73 Tal es el caso de Calígula: Suetonio, *Vida de los Césares*, iv, 22.

hallarse en otras religiones, y así se da el caso de que los seguidores de Mitras adopten las viejas taurobolias de Atis y Cibele. Si hay una religión del período helenista, ésta es el sincretismo. Cada culto compite con los demás, no en ser más estricto, sino en ser más abarcador, en incluir más doctrinas diversas. Para nuestra historia, este espíritu de la época —que es paralelo al eclecticismo filosófico, y hasta llega a confundirse con él —es de suma importancia, pues sólo dentro de tal contexto puede comprenderse la importancia y dificultad de la decisión que tuvieron que tomar los primeros cristianos ante la tentación de hacer del cristianismo un culto sincretista como los que entonces estaban en boga.[74]

Por último, al tratar de la cuna del cristianismo, no debemos olvidar un factor de tanta importancia como el Imperio Romano. Con la unidad de su estructura y la facilidad de sus medios de comunicación, el Imperio Romano, a la vez que persiguió al cristianismo, le proveyó los medios necesarios para su expansión. La sabia organización administrativa del Imperio dejó su huella en la organización de la Iglesia, y las leyes romanas no sólo sirvieron al derecho canónico, sino que, con Tertuliano y otros, fueron una de las principales canteras de donde se extrajo el vocabulario teológico latino. Pero la gran contribución de Roma al cristianismo naciente fue su interés práctico, moral y sicológico, que dio al cristianismo occidental su carácter práctico y su profundo sentido ético, y que echó los cimientos de obras de tan profunda percepción sicológica como las *Confesiones* de San Agustín.

De todo esto se sigue lo que ya hemos señalado más arriba, es decir, que el cristianismo no nace solo, en el vacío, sino que —como encarnación que es— nace en medio de un mundo en el que ha de tomar cuerpo, y aparte del cual resulta imposible comprenderle, como resulta imposible comprender a Jesucristo aparte del cuerpo físico en que vivió.

74 No cabe duda de que lo que aquí hemos expuesto no constituye la totalidad de la vida religiosa del mundo grecorromano, pues no hemos mencionado siquiera fenómenos tales como el culto a los antepasados y el proto-gnosticismo que se encuentra en diversas tradiciones religiosas de la época. Nuestro propósito no es hacer una exposición del mundo religioso grecorromano, sino sólo hacer resaltar algunos de los aspectos que más interesan a la historia del pensamiento cristiano. En cuanto al gnosticismo y al neoplatonicismo, los hemos pospuesto para colocarlos más adecuadamente en el sitio que les corresponde dentro de la historia del pensamiento cristiano.

III

Los padres apostólicos

Los primeros escritos cristianos que poseemos fuera de los que hoy forman el canon del Nuevo Testamento son los de los llamados «Padres Apostólicos».[1] Se llaman así porque en una época se supuso que habían conocido a los apóstoles. En algunos casos, esta suposición puede no haber sido del todo desacertada. En otros casos era un simple producto de la imaginación. El nombre de «Padres Apostólicos» surgió en el siglo XVII, cuando se aplicaba a cinco obras o grupos de obras. Pero con el correr de los años se han añadido otros tres miembros a este grupo, de modo que hoy son ocho los escritos o grupos de escritos que se agrupan bajo el título común de «Padres Apostólicos».[2]

Con una sola excepción, todos estos escritos son obras dirigidas a otros cristianos.[3] Son obras de la Iglesia en su intimidad. Por ello son extremadamente útiles para darnos a conocer la vida y el sentir de la Iglesia en su juventud. A través de ellos podemos conocer algunos de los problemas que afligían y preocupaban a los cristianos de los prime-

---

1 También hay varios epitafios y otras inscripciones. Véase G. Wiolert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica* (Ciudad del Vaticano, 1939.)

2 G. Joussard, «Le groupement des Pères dits apostoliques», *MScRel*, 14 (1957), 129-34.

3 La *Epístola a Diogneto*, que se cuenta normalmente entre los padres apostólicos, es en realidad una apología, y se discutirá en el próximo capítulo, al estudiar los apologistas del siglo segundo.

ros siglos. Las divisiones internas, las persecuciones externas, el conflicto con el judaísmo de una parte y el paganismo de otra, todo esto se pone de manifiesto en las obras de los Padres Apostólicos.

El carácter de estas obras es muy variado. Hay entre ellas varias cartas, una especie de manual de disciplina, un tratado exegético-teológico, una defensa del cristianismo y una colección de visiones y profecías. Esta misma variedad de los Padres Apostólicos aumenta su valor, pues nos hace ver toda una serie de aspectos diversos en la vida de la iglesia primitiva.

Clemente romano

La más antigua obra de este grupo que podemos fechar con cierto grado de exactitud es la *Primera Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma. Esta obra ha llegado a nosotros a través de dos manuscritos en el original griego, además de dos traducciones coptas, una siríaca y otra latina.[4]

Clemente de Roma es un personaje que pertenece en parte a la historia y en parte a la leyenda, pues su fama hizo que muchos cristianos en siglos posteriores le adjudicaran hechos que él nunca realizó. Orígenes,[5] Eusebio,[6] Epifanio[7] y Jerónimo[8] dicen que Clemente acompañó a Pablo mientras éste fundaba la iglesia de Filipos.[9] Otros tratan de identificar a Clemente de Roma con Flavio Clemente, el cónsul romano que en el año 95 fue condenado a muerte por su pariente el emperador Domiciano, posiblemente a causa de su fe cristiana.[10] Otros, en fin, construyeron alrededor de su persona toda una serie de leyendas noveladas que son lo que hoy llamamos literatura «Pseudo-clementina».

Separando los hechos de la fábula, podemos decir que Clemente fue obispo de Roma a fines del siglo primero, y que por esa época

4 Véase: A. Casamassa, *I Padri Apostolici* (Roma, 1938), pp. 39-40; J. Quasten, *Patrología*, (Madrid, 1961), Vol. I, pp. 58-59.
5 *Comm. in Joh.*, vi:36.
6 *HE*, III; 4 y 15. Trad. española: Luis M. de Cádiz, Buenos Aires, 1950, pp. 105; 121
7 *Haer.* XXVII:6.
8 *De viris illus*, XV. Sin embargo, este pasaje depende por entero de Eusebio (véase la nota 6).
9 El origen de esta tradición está en Filipenses IV:3. Sin embargo, no hay razón alguna para identificar al Clemente que allí se menciona con Clemente romano.
10 Las causas de la muerte de Flavio Clemente se encuentran en Dion Casio, *Historia Romana*, LXVII, 14, y en Suetonio, *Domitianus*, XV, y es muy posible que su verdadero crimen haya sido el ser cristiano. Pero son muchas las razones que se oponen a la identificación entre Flavio Clemente y Clemente el obispo de Roma.

—posiblemente en el año 96—escribió a los corintios una epístola que se ha conservado hasta nuestros días.

En cuanto al orden de sucesión a través del cual Clemente llegó a ser obispo de Roma, los autores no están de acuerdo. Ireneo[11] afirma que Clemente fue el tercer obispo de Roma después de Pedro, y lo mismo escriben Eusebio[12] y Jerónimo.[13] San Agustín,[14] las *Constituciones Apostólicas*[15] y varias otras fuentes[16] le presentan como el segundo después de Pedro. Finalmente, Tertuliano[17] y la *Pseudo-clementina*,[18] seguidos también por una extensa tradición,[19] afirman que Clemente fue el sucesor inmediato de Pedro. Además, es necesario señalar que el título de «obispo» de Roma no se le da a Pedro en texto alguno anterior al Catálogo Liberiano, escrito bajo el papa Dámaso alrededor del año 350.

Muchos han tratado de resolver este conflicto mediante hábiles explicaciones —entre ellos Epifanio, quien pretende que Clemente fue dos veces obispo de Roma.[20] Pero lo más probable parece ser que durante el siglo primero no hubiera en Roma un episcopado monárquico —un solo obispo— sino más bien un episcopado colegiado. Cuando, pasado el tiempo, los escritores cristianos se acostumbraron a pensar en términos del episcopado monárquico, lo que fue simultáneo les pareció ser una cadena de sucesión cronológica como la que ellos conocían, y así se produjo la confusión que tanto ha intrigado a los historiadores.

Aunque no hay razón para dudar que fue Clemente quien la escribió, la *Epístola a los Corintios* se presenta como una carta de la iglesia en Roma a la iglesia en Corinto. No es el obispo el que se dirige a la iglesia hermana, sino que es una carta de iglesia a iglesia.[21]

11 *Adv. haer.* III:3:3.
12 Véase la nota 6.
13 Véase la nota 8.
14 Epístola LIII: 2 (*BAC*, LXIX 300- 301).
15 *Const. Apost.*, VII:46 (*PG*, I, 1052-1053; *ANF*, VII, 478).
16 Entre ellas, el *Catálogo Liberiano* y Optato de Milevi *(De schismate donat. II:3)*.
17 *De praes. haer.*, XXXII (PL, II, 45; *ANF*, VII, 478).
18 Véase la supuesta *Epístola de Clemente a Santiago* que sirve de introducción a las *Veinte Homilías* (*ANF*, VIII, 218-222).
19 *Adv. Iovinianum*, I:12; *In Isaiam*, LII:13.
20 Véase la nota 7.
21 La dedicatoria dice: «La Iglesia de Dios que habita como forastera en Roma, a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto» (Traducción de Daniel Ruíz Bueno, *BAC*, LXV, p. 177). En todo este capítulo, citamos a los Padres Apostólicos según esta traducción. L. Lemarchand ha sugerido que la epístola sí contiene al menos dos citas de homilías de Clemente. «La composition de l'Épître de saint Clément aux Corinthiens», *RScRel*, 18 (1938), pp. 448-57.

El motivo de la carta se manifiesta desde las primeras líneas, y nos recuerda la iglesia de Corinto que ya conocemos por las epístolas de Pablo. De nuevo la discordia ha surgido entre los cristianos de aquella ciudad, y se ha apoderado de ellos un espíritu de rebeldía que preocupa a los cristianos de Roma, pues luchan «los sin honor contra los honrados, los sin gloria contra los gloriosos, los insensatos contra los sensatos, los jóvenes contra los ancianos».[22]

De aquí que el interés de esta epístola sea sobre todo práctico, y que al exponer su doctrina debamos comenzar por su enseñanza moral. Clemente parece derivar sus argumentos de dos fuentes: el Antiguo Testamento y la doctrina estoica de la armonía en el universo. El modo en que emplea el Antiguo Testamento es bien sencillo: va refiriéndose por orden a los principales personajes del Antiguo Testamento y mostrando que fueron obedientes, hospitalarios y humildes. Al principio de todo este argumento se encuentra un pasaje que nos recuerda el bien conocido pasaje de Hebreos 11:

> Tomemos por ejemplo a Enoc, quien, hallado justo en la obediencia, fue trasladado, sin que se hallara resto de su muerte. Noé, hallado, otrosí, justo, predicó por su servicio al mundo la regeneración y por su medio salvó el Señor a los animales que entraron en concordia en el arca. Abraham, que fue dicho amigo de Dios, fue encontrado fiel por haber sido obediente a las palabras de Dios. Abraham, por obediencia, salió de su tierra y de su parentela y de la casa de su padre...[23]

Como base adicional de su enseñanza moral, Clemente toma el tema estoico de la armonía o concordia. La consiguiente necesidad de la obediencia y los malos frutos de la envidia constituyen el centro de la epístola. La armonía se manifiesta en toda la creación, y se deriva del carácter mismo de Dios que la ha establecido en todas las cosas.[24] Dios es el artífice (demiurgo) del universo. Pero su obra no se limita a la creación original, sino que Dios es también soberano (*despótes*) de todas las cosas. Es posible que al dar a Dios el título de «demiurgo» Clemente esté concibiendo su relación con el mundo en términos platónicos, como el artífice que da a una materia preexistente una forma que imita de una idea que se encuentra por encima de él. Pero Clemente no habla

22 III: 3 (*BAC*, LXV, 180).

23 I:X3-X:2 (*BAC*, LXV, 185-86). Es por razón del paralelismo de estos argumentos con Hebreos que una tradición se remonta por lo menos hasta el tiempo de Orígenes (citado por Eusebio, *Espíritu Santo*. 6.25. 11-14) le atribuye Hebreos a Clemente (véase también *Espíritu Santo*, 3. 38. 1-4 y Jerónimo, *De viris illus*. 15).

24 XX:11 (*BAC*, LXV. 198).

lo suficiente acerca de la creación para permitirnos saber si este título tiene o no para él la misma connotación que para Platón. Por otra parte, el título de «soberano (*despótes*) de todas las cosas», unido al uso del tema estoico de la armonía, señala sin lugar a dudas la influencia sobre Clemente del concepto estoico de la Providencia —lo cual no ha de extrañarnos, si recordamos el auge que el estoicismo cobraba en Roma en esos tiempos. Pero conviene señalar también que la doctrina de Clemente es trinitaria, y que en varias ocasiones aparecen en su epístola fórmulas trinitarias breves pero perfectamente desarrolladas.[25]

En la cristología de Clemente no cabe duda alguna acerca de la preexistencia del Salvador. Prueba de ello es el hecho de que puede citar los salmos como palabra de Cristo a través del Espíritu Santo.[26] Jesús es descendiente de Jacob, pero sólo según la carne.[27] Además, es posible que cierto pasaje cuyo texto no es del todo seguro se refiera a los padecimientos de Cristo como «los sufrimientos de Dios».[28]

En esta epístola de Clemente a los corintios aparece por primera vez la doctrina de la sucesión apostólica. Por inspiración del Señor Jesucristo, los apóstoles sabían que llegaría el día cuando habría necesidad de autoridad en la Iglesia. Por ello, los apóstoles nombraron a ciertos santos varones para que les sucedieran, y éstos a su vez han ido nombrando a su sucesores según ha sido necesario. Estas personas no reciben su autoridad de la congregación, y por tanto no puede ésta deponerlos de sus cargos.[29] En cuanto a los títulos que llevan estas personas encargadas de dirigir la Iglesia, Clemente habla de obispos y diáconos, aunque en otras ocasiones usa el término de «presbíteros» para referirse a los obispos. Por esta época todavía no había quedado fijada la distinción entre obispos y presbíteros.[30]

La popularidad de Clemente de Roma hizo que desde muy temprano se le atribuyesen obras que no eran suyas, con el propósito de hacerlas circular bajo el manto de su autoridad. De estas obras la más antigua, y la única que discutiremos aquí, es la *Segunda Carta de San Clemente a los Corintios*. Esta obra es un sermón, posiblemente de mediados del siglo segundo, atribuido erróneamente a Clemente de Roma. El lugar de su origen se discute aún, pero la mayoría de los eruditos se inclina a creer que fue Corinto o Roma. El propósito de este

25 XLII:3; XLVI:6; LVIII:2. Véase: J.Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, Vol. II, *De Saint Clément à Saint Irenée* (París, 1928), pp. 249-281.

26 XXII:1.

27 XXXII:2.

28 II:1. La variante «de Dios» se encuentra en el códice Alejandrino.

29 XLIV.

30 Esto se ve claramente en XLIV:4-5.

sermón es exhortar a los creyentes a la penitencia. De hecho, aparece en él la doctrina de la «segunda penitencia» que encontraremos también, y por la misma época, en el *Pastor* de Hermas.[31]

Aparte de la doctrina de la penitencia, cuya semejanza con Hermas es tal que no merece discusión aparte, es interesante esta homilía por su doctrina de la Iglesia y por su cristología. Ambas las desarrolla el autor contra quienes pretenden que la carne nada tiene que ver con las cuestiones espirituales. Frente a tales opiniones, el autor declara:

> Y nadie de vosotros diga que esta carne no es juzgada ni resucita. Entended: ¿En qué fuisteis salvados, en qué recobrasteis la vista, sino estando en esta carne? Luego es preciso que guardemos nuestra carne como un templo de Dios. Porque a la manera que en la carne fuisteis llamados, en la carne vendréis. Si Cristo, el Señor que nos ha salvado, siendo primero espíritu, se hizo carne, y así nos salvó, así también nosotros en esta carne recibiremos nuestro galardón.[32]

Es dentro de este contexto de la importancia espiritual de la carne que la homilía desarrolla su eclesiología, cuya característica más notable es la preexistencia de la iglesia.

> Así, pues, hermanos, si cumpliéramos la voluntad del Padre, nuestro Dios, perteneceremos a la Iglesia primera, la espiritual, la que fue fundada antes del sol y la luna... Era, en efecto, la Iglesia espiritual, como también nuestro Jesús, pero se manifestó en los últimos días para salvarnos. Pero la iglesia, siendo espiritual, se manifestó en la carne de Cristo... Ahora bien, si decimos que la Iglesia es la carne de Cristo el Espíritu, luego el que deshonra la carne, deshonra a la Iglesia.[33]

De los textos citados, se desprende que la cristología de esta obra es bastante confusa. Por una parte, no cabe duda de que el autor afirma tanto la divinidad como la humanidad de Cristo. Pero por otra parte confunde a Cristo con el Espíritu. Es decir que, aunque hay en esta obra

31 Según Battifol (*La litterature grecque*, París, 1901, p. 64), «entre el *Pastor* de Hermas y nuestra homilía se descubre una conformidad tal de pensamiento en lo que concierne a la vida cristiana y la penitencia, que uno se inclina a ver en la *Secunda Clementis* una obra, si no del mismo autor, por lo menos del mismo ambiente y la misma época que el *Pastor*».

32 I:1-5 (*BAC*, LV, 362).

33 IV:1-4 (*BAC*, LV, 366-67). Véase G. Krüger, «Zu II. Klem. 14. 2», *ZntW*, 31 (1932), 204-5, y J. Beumer, «Die Altchristliche Idee einer präexistirenden Kirche ~~und ihre theologis~~che Auswertung», *WuW*, 9 (1942), 13-22, quienes discuten la relación entre estas ideas y las que se encuentran en Hermas por una parte y en el gnosticismo por otra.

una doctrina clara de la encarnación, su doctrina de la Trinidad es confusa.[34]

Además, se han atribuido a Clemente dos *Epístolas a las Vírgenes*,[35] la literatura *Pseudo-Clementina*,[36] las *Constituciones Apostólicas* varias *Epístolas Decretales*, una *Liturgia*, un *Apocalipsis*, y un sinnúmero de obras más que no es necesario mencionar.[37]

La Didajé

La *Didajé* o *Doctrina de los Doce Apóstoles* —el término griego *Didajé* significa «doctrina»— constituye, sin lugar a dudas, uno de los descubrimientos literarios más importantes de los tiempos modernos. Olvidada durante siglos en antiguas bibliotecas, esta obra fue descubierta en Constantinopla en el año 1873 por el arzobispo Filoteo Briennios. Además de este texto griego descubierto por Briennios, se conservan fragmentos de traducciones al latín, árabe, copto, georgiano y siríaco. Desde su publicación diez años más tarde, esta obra ha sido objeto de numerosos estudios y motivo de largas controversias. Su fecha de composición es del todo insegura, y algunos piensan que fue escrita aún antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70,[38] mientras que

34 Véase todo el cap. XIV, que constituye el centro del pensamiento especulativo de esta obra. Estos pasajes pueden reflejar un modo primitivo de referirse a las personas de la Trinidad. Véase Jean Daniélou, «Trinité et angelologie dans la théologie judéo-chrétienne», *RScRel*, 45 (1957), 5-41; H.B. Bumpus, *The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources* (Cambridge, Mass., 1972).

35 Son éstas en realidad una sola obra del siglo cuarto, que de algún modo ha sido después dividida en dos. Como el título lo indica, van dirigidas a las vírgenes, o más bien a los célibes de ambos sexos. Su propósito es exhortar a la continencia y además hacer ver a los que ya la siguen los peligros que ella misma encierra y contra los cuales es necesario prevenirse. Sobre todo, el autor de esta obra se opone a la costumbre de las *virgines subintroductae*, es decir, el habitar bajo el mismo techo personas de ambos sexos que han hecho voto de continencia.

36 Este es el nombre bajo el cual se conoce toda una serie de escritos con características novelescas que hacen de Clemente su héroe. Narran sobre todo los viajes de Pedro, la conversión de Clemente al cristianismo, y las luchas de Pedro y Clemente contra Simón Mago. Se destacan en esta literatura las *Veinte Homilías*, que pretenden ser de Pedro, y los diez libros de *Recognitiones*. Las *Veinte Homilías* son en realidad una obra del gnosticismo judaico, y ya tendremos ocasión de encontrarnos de nuevo con su doctrina. Las *Recognitiones* narran el modo como la familia de Clemente, dispersada por las circunstancias, fue reunida por Pedro. Aunque su carácter es algo más ortodoxo que el de las *Homilías*, es posible que esto se deba a la mano del traductor Rufino, ya que solo poseemos de estas *Recognitiones* la traducción latina. Tanto las *Homilías* como las *Recognitiones* parecen ser del siglo cuarto, aunque es muy posible que sus fuentes hayan sido bastante anteriores.

37 Véase acerca de toda esta literatura: Casamassa, *I Padri...*, pp. 71-77.

38 J.-P. Audet, *La Didachè: Instructions des Apôtres* (París, 1958), sostiene que la *Didajé*

otros opinan que pertenece al siglo tercero.[39] De hecho, parece haber sido escrita a fines del siglo primero o principios del segundo, aunque utilizando algunos materiales anteriores. Su lugar de composición sería entonces alguna pequeña comunidad de Siria o Palestina, apartada de las corrientes centrales del pensamiento cristiano.[40] Así quedaría resuelta la más grande dificultad que hallan los eruditos al tratar de determinar el origen y la fecha de composición de esta obra, ya que dicha dificultad radica precisamente en el contraste entre la proximidad de esta obra con los tiempos apostólicos en ciertos aspectos, y la distancia que en otros aspectos la separa de los apóstoles.

La *Didajé* consta de dieciséis capítulos, que podemos dividir según tres partes principales.

La primera de estas partes (capítulos 1-6) es lo que generalmente se llama «el documento de los dos caminos». Como veremos más adelante, este documento se encuentra también en la llamada *Epístola de Bernabé*. Al parecer, este documento existía independientemente tanto de la *Didajé* como de la *Epístola de Bernabé*, y fue luego utilizado por ambos.[41] Según este documento, hay dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte. El camino de la vida es el que siguen aquéllos que aman a Dios y a su prójimo, y que además evitan el mal en todas sus formas y cumplen con sus deberes cristianos. El camino de la muerte está lleno de maldición, y es el que siguen aquéllos que se entregan a la mentira, el vicio, la hipocresía y la avaricia.

La segunda parte (capítulos 7-10) contiene una serie de instrucciones litúrgicas. El capítulo siete trata del bautismo, que ha de ser en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Para este bautismo debe utilizarse agua viva —es decir, agua que corra— pero de no haber ésta puede también usarse otra agua cualquiera, y en caso de extrema escasez de agua el bautismo puede ser administrado por infusión, derramando agua sobre la cabeza tres veces en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.[42] Este es el más antiguo de los textos en

había alcanzado su forma presente para el año 70, y que ya en esa fecha había sido expandida por su autor, e interpolada por otros.

39 J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives* (París, 1951) sostiene que el tono arcaico de la *Didajé* es artificial.

40 Una posibilidad es Pela, aunque no hay modo de comprobarlo. Véase A. Adam, «Erwägungen zur Hernkunft des Didache», *ZeitKgesch*, 68 (1957), 1-47. Por otra parte, existe también la posibilidad de que la *Didajé* sea un documento mucho más complejo, con varias etapas de redacción, como lo sugiere S. Giet, *L'énigme de la Didachè* (París, 1970).

41 Parece indudable que el trasfondo del «documento de los dos caminos» se encuentra en el judaísmo, posiblemente de tipo esenio. Véase J.-P. Audet, «Les affinités littéraires et doctrinales du 'Manuel de discipline'», *RevBib*, 59 (1953), 41-82.

que se menciona el bautismo por infusión. Antes del bautismo, es necesario dedicarse al ayuno.

El capítulo ocho distingue a los cristianos de los hipócritas —es decir, los judíos— en dos cosas: en su modo de ayuno y en su oración. Los hipócritas ayunan el segundo y el quinto días de la semana, mientras que los cristianos deben ayunar en otras dos ocasiones.[43] En cuanto a la oración, los cristianos se distinguen de los hipócritas orando tres veces al día la oración del Señor, —y aquí transcribe la *Didajé* el Padrenuestro tomado del Evangelio según San Mateo.

Los capítulos nueve y diez han sido objeto de amplias controversias, pues es difícil determinar si se refieren al *ágape*—especie de comida fraternal que celebraban los cristianos primitivos— o a la eucaristía. De hecho, este texto parece ser anterior a la distinción entre el *ágape* y la eucaristía, que todavía se hallan unidos en una sola celebración. Así, aunque en el texto se habla sólo del vino y el pan, también se nos dice que los participantes han de saciarse.[44] Mientras que lo primero es una característica de la eucaristía, lo segundo se refiere indudablemente al *ágape*.[45]

La tercera parte de la Didajé (capítulo 11-15) es una especie de manual de disciplina. Los capítulos once a trece se ocupan del problema que crean los falsos profetas. ¿Cómo pueden distinguirse los falsos profetas de los verdaderos? A esto, la Didajé responde que al profeta se le conoce por su actuación. Si un profeta pide dinero, si manda que sea puesta una mesa para de ella comer, o si no practica lo que enseña, es un falso profeta y un «traficante de Cristo». Por otra parte, los profetas verdaderos son merecedores de su sustento, y la comunidad debe proveérselo. En el capítulo catorce, tenemos otra referencia al día del Señor, en que de nuevo vemos una celebración eucarística con algunas posibles características del *ágape*. Este capítulo es de especial interés porque en él se habla de esta celebración como

42 VII:3 (*BAC*, LXV, 84). Un buen estudio de este texto: W. Rordorf, «Le baptême selon la Didachè», en *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte* (Lovaina, 1972), pp. 499-510.

43 VIII:1 (*BAC*, LXV, 85).

44 X:1 (*BAC*, LXV, 87).

45 F.E. Vokes, *The Riddle of the Didache* (Londres, 1938), p. 183, resume las posibles soluciones como sigue: «(i) que la *Didajé* describe la eucaristía en los capítulos IX, X y IV; (ii) en el IX y el X el ágape y la eucaristía, y en el IV la eucaristía; (iii) en el IX y X el ágape, y en el XIV la eucaristía; (iv) en el IX y la celebración privada en las casas, y en el XIV la celebración pública del domingo; (v) en el IX, el X y el XIV las comidas ceremoniales cristianas en un tiempo en que todavía no se distinguía entre el ágape y la eucaristía.» Véase también G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Londres, 1945), pp. 48-102.

«sacrificio»; pero esto no parece referirse al sacrificio de Cristo, sino a la comunión como sacrificio que los cristianos presentan ante Dios. El capítulo quince habla de obispos y diáconos que han de ser elegidos por los cristianos, aunque no se explica la relación que éstos guardan con los profetas. La conclusión (capítulo 16) trata del fin de los tiempos y de cómo es necesario estar apercibidos.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento cristiano, la *Didajé* es importante sobre todo como expresión del moralismo que muy temprano se posesionó de algunas corrientes teológicas. En ocasiones, este moralismo cae en el más agudo legalismo. Así, por ejemplo, la distinción entre los hipócritas y los cristianos se basa principalmente en que sus días de ayuno son distintos, o en que los cristianos repiten el Padrenuestro tres veces al día. En este sentido, la *Didajé,* más que un monumento a la fe de los primeros cristianos, es índice que señala cuán difícil es percatarse del sentido íntimo de la fe cristiana.

Pero la *Didajé* es también importante desde el punto de vista de la historia de la liturgia, por sus instrucciones referentes al bautismo y a la eucaristía. En cuanto al bautismo, aunque la *Didajé* da por sentado que éste ha de ser por inmersión, permite sin embargo que se haga por infusión. Como hemos dicho anteriormente, éste es el texto más antiguo en que se menciona esa forma de bautismo. En cuanto a la historia de la eucaristía, la *Didajé* nos da a conocer un período en que la distinción entre el *ágape* y la eucaristía propiamente dicha no era aún del todo clara. Además, la oración de acción de gracias que aparece en el capítulo nueve parece haber sido adaptada del ritual que los judíos seguían para la celebración del Kedosh, y esto es índice del modo en que las antiguas celebraciones judías sirvieron de pauta a la liturgia cristiana.

En cuanto a la historia de la organización eclesiástica, la *Didajé* nos revela un período de transición entre el primitivo sistema de autoridad carismática y la organización jerárquica que poco a poco va apareciendo dentro de la iglesia. En la *Didajé,* son todavía los profetas quienes gozan de más estima, pero ya se ha agravado el problema de la dificultad en reconocer la autenticidad de los dones carismáticos, y junto a los profetas aparecen los obispos y diáconos. Más tarde, los profetas terminarán por desaparecer, y será la jerarquía que aquí vemos apuntar la que regirá los destinos de la Iglesia.

Ignacio de Antioquía

A través de las siete epístolas de Ignacio de Antioquía logramos un atisbo, siquiera momentáneo, de lo que era la situación de la iglesia a

principios del siglo segundo. De repente, en medio de la oscuridad que circunda al cristianismo de esta época, surgen estas siete epístolas, que nos muestran una o dos semanas de la vida de la iglesia en Asia Menor.

Corrían las primeras décadas del siglo segundo e Ignacio, obispo de Antioquía,[46] había sido condenado a morir devorado por las fieras en la capital imperial. Hacia ella le llevaban los soldados de Roma cuando Ignacio escribió estas siete epístolas que han llegado hasta nosotros. Sobre su espíritu se cernían varías preocupaciones. En Antioquía quedaba la iglesia que él había dirigido por tantos años. Quedaba posiblemente acéfala, amenazada desde fuera por la persecución de la cual el mismo Ignacio era víctima, y desde dentro por falsos maestros que tergiversaban la verdad del cristianismo. Por delante estaba Roma, la ciudad de la prueba suprema, el lugar donde él había de ganar su galardón como mártir o de sucumbir ante la fatiga y el sufrimiento. Y allí, en aquella Asia Menor que Ignacio atravesaba, había también una iglesia que él debía confortar y aconsejar. Le preocupaba lo que pudiese suceder en la iglesia de Antioquía, de la que al principio no tenía noticias. Le preocupaba lo que pudiese suceder en Roma, donde era posible que sus hermanos en Cristo le arrebatasen de la garras del martirio que ya él sufría en su imaginación, o también que él mismo sucumbiese al último instante. Y le preocupaba Asia Menor, donde ya veía apuntar los problemas que él tan bien había llegado a conocer en Antioquía. Todo esto se manifiesta en las siete cartas de Ignacio que han llegado hasta nosotros, cuatro escritas desde Esmirna y tres desde Troas.

Desde Esmirna, Ignacio escribió a las iglesias de Magnesia, Trales, Efeso y Roma. Las tres primeras habían enviado a algunos de sus

46 Los testimonios más antiguos que se conservan acerca de la vida de Ignacio, aparte de sus siete cartas, son: Policarpo, *Ep. a los Filipenses,* IX:1 y XIII:2 (*BAC,* LXV, 667-668 y 671); Ireneo, *Adv.haer.,* V:28 (*PG,* VIIb, 1200-1201; *ANF,* I 557); Orígenes *Prol. in Cant.* (*PG,* XIII, 70) y *Hom. VI in Luc.* (*PG,* XIII, 1814-1815); Eusebio, *HE* III:36 (Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 145-147). Más tarde, en el siglo X, surgió la leyenda de que Ignacio era el niño que Jesús había tomado en sus brazos (Mateo XVIII). Esta leyenda carece de fundamento histórico, y parece haberse originado del título «Theoforos» —portador de Dios— que Ignacio se da en sus cartas, y que puede ser interpretado en sentido pasivo —el portado por Dios. En cuanto al orden de sucesión que une a los apóstoles con el episcopado de Ignacio, hay una confusión semejante a la que existe con respecto a Clemente de Roma. Una comparación de los testimonios de Orígenes, *Hom. VI in Luc.* (*PG,* XIII, 1815), Eusebio, *HE,* III:22 (Trad. Luis M. de Cádiz p. 125) y las *Constituciones Apostólicas,* VII, 46, (*PG,* I, 1052; *ANF,* VII, 478) parece mostrar que también en Antioquía el episcopado monárquico surgió de un episcopado colegiado. Sin embargo, a diferencia del caso de Clemente de Roma, en tiempos de Ignacio de Antioquía había ya en esa ciudad un episcopado monárquico. Véase J. Colson, «Aux origines de l'épiscopat: Tradition paulinienne et tradition johannique», *VieSpirit,* Suppl. 3 (1949-50), 137-69.

miembros a conocerle y consolarle, y a ellas envía Ignacio una palabra de gratitud y de dirección y confirmación en la fe. De Magnesia, había venido a visitarle el obispo Damas, juntamente con dos presbíteros y un diácono. De Trales, ciudad algo más distante, sólo el obispo Polibio había venido. Efeso, sin embargo, había enviado una delegación mayor dirigida por el obispo Onésimo —quizá el Onésimo del Nuevo Testamento[47]— y de la cual formaba parte también el diácono Burro, que sirvió a Ignacio como amanuense. El caso de Roma era algo distinto. Al parecer, Ignacio había tenido noticias de que algunos hermanos de esa iglesia intentaban librarle del martirio. Por esta razón, decidió escribir a los cristianos de Roma y pedirles que no se interpusiesen en el camino que Dios le había señalado, sino que, por el contrario, le permitiesen ser imitador de la pasión de su Dios.

> Lo único que para mí habéis de pedir es fuerza, tanto interior como exterior, a fin de que no sólo hable, sino que me muestre como tal. Porque si me muestro cristiano, tendré también derecho a llamármelo y entonces seré de verdad fiel a Cristo, cuando no apareciere ya al mundo. Nada que aparezca es bueno. Por lo menos, Jesucristo nuestro Dios, ahora que está con su Padre, es cuando más se manifiesta. Cuando el cristianismo es odiado por el mundo, la hazaña que le cumple realizar no es mostrar elocuencia de palabra, sino grandeza de alma. Por lo que a mí toca, escribo a todas las iglesias, y a todas les encarezco que yo estoy pronto a morir de buena gana por Dios, con tal que vosotros no me lo impidáis. Yo os lo suplico: no mostréis para conmigo una benevolencia inoportuna. Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo.[48]

> Perdonadme, hermanos: no me impidáis vivir; no os empeñéis en que yo no muera; no entreguéis al mundo a quien no anhela sino ser de Dios; no me tratéis de engañar con lo terreno. Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí seré de verdad hombre.

> Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios. Si alguno le tiene dentro de sí, que comprenda lo que yo quiero y, si sabe lo que a mí me apremia, que haya lástima de mí.[49]

Desde Troas, Ignacio escribió a la iglesia de Esmirna, a su obispo Policarpo, y a la iglesia de Filadelfia. El tono de estas tres cartas es algo

47 Tal es la opinión de J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul* (Chicago, 1935), pp. 50-56.

48 *Rom.* III:2-IV:1 (*BAC*, LXV, 476-477).

49 *Rom.* VI:2-3 (BAC, LXV, 478).

más optimista que el de las otras cuatro, ya que Ignacio había recibido noticias de su iglesia en Antioquía y de cómo ésta había logrado superar las dificultades que le preocupaban. A Esmirna, Ignacio envió una epístola de gratitud en la que también intentaba confirmar en la fe a los cristianos de esa ciudad. A Policarpo, obispo de Esmirna, le escribió una carta personal en la que le ofrece algunos consejos sobre su función episcopal, además de pedirle que mande un correo a Siria para congratular a la iglesia de Antioquía porque sus dificultades habían sido resueltas. A Filadelfia escribió para felicitar a aquella iglesia por el carácter de su obispo y para prevenirle contra los falsos maestros.[50]

Sería injusto esperar que siete cartas de Ignacio, escritas en tan breve tiempo y bajo tan grandes presiones, fuesen una exposición detallada, equilibrada y sistemática de su pensamiento. Al escribir Ignacio estas epístolas, ciertos problemas constituían su preocupación fundamental. Estos son los problemas que trata de resolver. Posiblemente en otras circunstancias Ignacio hubiese tratado otros temas. En todo caso, al escribir estas siete cartas el problema que preocupaba al obispo antioqueño era el de las falsas enseñanzas y las divisiones que éstas ocasionaban en la iglesia. Por ello, se dedica sobre todo a atacar esas enseñanzas y a subrayar la autoridad del obispo, que es para él la base de la unidad de la iglesia.

Al parecer, las falsas enseñanzas a que Ignacio se oponían eran de dos órdenes.[51] En primer lugar, había quienes negaban la vida física de Jesucristo[52] y se abstenían de participar en la comunión.[53] Para estas

50 El prestigio de Ignacio de Antioquía hizo que en distintas épocas se atribuyesen a él varias obras, además de que sus epístolas genuinas fuesen interpoladas según los intereses de los diversos editores. Así, la Edad Media vió aparecer cuatro epístolas en las cuales se intentaba adjudicar a Ignacio un interés por la Virgen María que éste no manifiesta en sus epístolas genuinas. Dos de estas cartas pretenden ser de Ignacio a San Juan, otra de Ignacio a María y finalmente una de María a Ignacio. Además, existen tres textos diferentes de las epístolas ignacianas: un texto largo (*recensio longior*), un texto breve (*recensio brevior*) y un texto brevísimo (*recensio brevissima*). La *recensio longior* contiene las siete epístolas genuinas, aunque con extensas interpolaciones, y seis epístolas espúreas (de María de Casobolo a Ignacio, de Ignacio a María de Casobolo, a los tarsenses, a los filipenses, a los antioqueños y a Herón). La *recensio brevior* contiene las siete epístolas y el texto que hoy se considera genuino. Finalmente, la *recensio brevissima* es un resumen de tres epístolas ignacianas.

51 Algunos eruditos han sostenido que había en Antioquía un solo grupo de herejes que combinaba todas las doctrinas que Ignacio ataca en sus epístolas. Tal es la posición de E.F. von der Goltz, *Ignatius von Antiochen als Christ und Theologe*, (Leipzig, 1894), p. 81, n.1. Más recientemente, R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York, 1951), pp. 171-172, asume la misma posición. Sin embargo, la mayoría de los eruditos se inclina a distinguir entre dos grupos de herejes. Véase: V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven, Conn., 1960), pp.52-65; C.C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (New York, 1935), pp.79- 85.

personas, Jesús parece haber sido una especie de ser celestial, sin contacto real alguno con las situaciones concretas de la vida humana, y al que hacían objeto de especulaciones de carácter sincretista.[54] En segundo lugar, había ciertas tendencias judaizantes que hacían de Jesucristo un simple maestro dentro del marco del judaísmo.[55] No se trataba, sin embargo, de un judaísmo del tipo farisaico, sino más bien de un judaísmo esenio muy semejante al de los rollos del Mar Muerto, aunque con la diferencia de que los judaizantes de Antioquía, además de que hacían uso del nombre de Jesucristo, no practicaban la circuncisión.[56] En todo caso, Ignacio creía que la posición de estos judaizantes, no menos que la de los que sostenían que Jesús era un ser puramente celestial (los «docetas»), hacía peligrar el centro mismo del cristianismo, pues negaba la encarnación de Dios en Jesucristo. De ahí su violenta oposición tanto a los docetas como a los judaizantes.

La cristología es el punto en el que Ignacio ve más amenazada la doctrina cristiana. A la doctrina de los docetas, Ignacio se opone terminantemente. Jesucristo es verdaderamente del linaje de David; nació verdaderamente; verdaderamente comió y bebió; verdaderamente fue bautizado por Juan el Bautista; verdaderamente fue clavado en una cruz; y verdaderamente resucitó de entre los muertos.[57]

> Porque todo eso lo sufrió el Señor por nosotros a fin de que nos salvemos; y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que sólo sufrió en apariencia. ¡Ellos sí que son la pura apariencia! Y, según como piensan, así les sucederá, que se queden en entes incorpóreos y fantasmales.[58]

Además, aún después de su resurrección y ascensión Jesucristo sigue existiendo en carne, y sigue manifestándose aún más claramente que antes.[59]

---

52 *Tral.* X:1; *Esmir.*II; V (*BAC*, LXV, 472, 489, 491).
53 *Esmir.* VII: 1 (*BAC*, LXV, 492).
54 *Tral.* VI (*BAC*, LXV, 470): «A lo que sí os exhorto —pero no yo, sino la caridad de Jesucristo— es a que uséis sólo del alimento cristiano y os abstengáis de toda hierba ajena, que es la herejía. Los herejes entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones, presentándose como dignos de todo crédito, cuando son en realidad como quienes brindan un veneno mortífero diluido en vino con miel. El incauto que gustosamente se lo toma, bebe en funesto placer su propia muerte.»
55 *Mag.* IX-X; *Filad.* VI:1 (*BAC*, LXV, 464-465, 484).
56 V. Corwin, *St. Ignatius..., pp. 57-64.*
57 *Esmir.* I (*BAC*, LXV, 488-489).
58 *Esmir.* II (*BAC*, LXV, 849).
59 *Esmir.* III:1 (BAC, LXV, 490).

Esta afirmación de la realidad de la humanidad de Cristo no hace que Ignacio afirme menos su divinidad. Al contrario, Ignacio afirma que Jesucristo es «nuestro Dios».[60] Jesucristo es Dios hecho hombre.

> Hay un médico carnal, a la vez que espiritual; engendrado y no engendrado; Dios nacido de la carne; en la muerte, vida verdadera; de María y de Dios; primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor.[61]

Jesucristo es «el intemporal, el invisible, que por nosotros se hizo visible; el impalpable, el impasible, que por nosotros se hizo pasible».[62]

Cómo es posible esta unión de humanidad y divinidad en Jesucristo, es un problema que Ignacio no se plantea.[63] Y lo mismo puede decirse acerca de cómo la divinidad de Jesucristo se relaciona con la del Padre.[64] Después de todo, su interés no consiste en los problemas especulativos que plantea la fe cristiana, sino sólo en afirmar que en el hombre histórico Jesús de Nazaret está también Dios.

En cuanto a su interpretación de la obra de Jesucristo, Ignacio se acerca más a Juan que a Pablo. Para él, el centro del cristianismo es la revelación. Dios no puede ser conocido aparte de su revelación en Cristo. Dios es silencio, y Jesucristo es la palabra que parte del silencio, aunque la unidad entre el silencio y la palabra es tal que la palabra expresa la esencia del silencio.[65] De aquí se sigue que la obra de Jesucristo será antes que nada una obra de revelación.[66] Jesucristo ha

---

60 *Efes.*, insc. XV:3; XVIII:2; *Rom.* III:3; *Pol.* VIII:3 (*BAC*, LXV, 447, 456, 457, 476, 502). En *Rom.* VI:3 (*BAC*, LXV, 478) Ignacio llama a Jesús «mi Dios». Además, el título de «Dios» se aplica a Jesús, sin el artículo definido, en *Efes*, I:l; VII:2; XIX:3; *Tral.* VII:1; *Esmir.* X:1 (*BAC*, LXV, 448-451-452, 458, 470, 454) y con el artículo, en *Esmir.* I:1 (*BAC*, LXV, 488). E.F. von der Goltz, *Ignatius von Antiochen...*, pp. 21-28, piensa que este título no ha de interpretarse en su sentido absoluto. Frente a esta posición, véase: Michael Rackl, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochen* (Freiburg im Breisgau, 1914), pp. 150-231.
61 *Efes.* VII:2. La traducción es nuestra, del texto griego que aparece en: *BAC*, LXV, 451-452.
62 *Pol.* III:2 (*BAC*, LXV, 498-499).
63 Rackl, *Die Christologie...*, p. 284.
64 Las afirmaciones categóricas que Ignacio hace acerca de la divinidad de Jesucristo han llevado a algunos a acusarle de patripasianismo —es decir, la doctrina que el Padre y el Hijo son uno de tal modo que el Padre sufrió en Jesucristo. Tal es la posición de E. Kroyman en la introducción que hace a su edición del *Adversus Praxeam* de Tertuliano (Tübingen, 1907). Frente a esta posición, véase: Rackl, *Die Christologie...*, pp. 229-231. Quizá lo más exacto sea decir que las epístolas de Ignacio no son explícitas en lo que a esto se refiere, y que por tanto no podemos emitir juicio alguno.
65 *Mag.* VIII:1 (*BAC*, LXV, 463). Compárese con *Efes.* XIX:1 (*BAC*, LXV, 458).
66 Seguimos aquí la interpretación de Corwin, *St. Ignatius...*, pp.116-153, frente a la de H.W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen* (Gütersloh, 1940), para quien la idea de revelación tiene poca importancia en el pen-

venido para darnos a conocer a Dios más que para salvarnos de las ataduras del pecado. En esto Ignacio difiere de San Pablo, para quien el gran enemigo del ser humano es el pecado que le esclaviza, y para quien la salvación es antes que nada liberación. De hecho, en las epístolas de Ignacio la palabra «pecado» aparece sólo una vez.[67]

Pero no debemos exagerar este contraste entre Ignacio y San Pablo. Después de todo, la revelación a que se refiere Ignacio no es simplemente un conocimiento intelectual de Dios, sino que consiste en una acción divina mediante la cual el humano se une a Dios y se libera así de sus grandes enemigos —que, según Ignacio, son la muerte y las divisiones. El problema humano no consiste en una simple ignorancia que pueda ser vencida por una iluminación intelectual. Al contrario, el Diablo juega un importante papel en el pensamiento de Ignacio, y la obra de Jesucristo consiste, en parte al menos, en vencer al Diablo y hacer al creyente partícipe de esa victoria. «Derribada quedó la ignorancia, deshecho el antiguo imperio, desde el momento en que se mostró Dios hecho hombre.»[68] En Cristo y en su victoria sobre el Maligno, Dios nos ofrece la victoria sobre la muerte y las divisiones, que son los instrumentos del poderío del Diablo sobre los humanos. Es por eso que Ignacio da tanta importancia a la inmortalidad y la unión como resultado de la obra de Cristo. Esta obra de Cristo se llega a nosotros a través de la Iglesia y los sacramentos.

Para Ignacio la Iglesia es una, y es él quien primero emplea la frase «iglesia católica».[69] Esta unidad de la Iglesia se debe, no a la armonía o al buen espíritu que los cristianos tienen entre sí, sino a la presencia en ella de Jesucristo mismo. Esto no quiere decir, sin embargo, que la unidade la iglesia sea puramente espiritual. Al contrario, la unidad de la iglesia se basa en una jerarquía que representa a Dios el Padre, a Cristo y a los Apóstoles.

samiento de Ignacio.

67 *Esmir.* VII:1 (*BAC*, LXV,492). El verbo «pecar» aparece en *Efes.* XIV;2 (*BAC*, LXV, 455).

68 *Efes.* IV:3 (*BAC*, LXV, 458).

69 *Esmir.* VIII:2 (*BAC*, LXV, 493). A.A. Garciadiego, *Katholike Ekklesia: El significado del epíteto «católica» aplicado a «iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes* (México, 1953), argumenta que en Ignacio el término «católica» no quiere decir que la iglesia sea geográficamente universal, sino que incluye el todo, en contraste con las sectas. Además, Ignacio es también el primero en emplear el término «cristianismo». *Mag.* X:1, 3; *Rom.* III:3; *Filad.* VI:1 (*BAC*, LXV, 464, 476, 485). Es interesante notar que el primer escritor en utilizar el término «cristianismo» es un obispo de la misma ciudad donde los seguidores de Jesús recibieron por primera vez el nombre de «cristianos» (Hechos XI:26).

> Ahora que, por vuestra parte, todos habéis también de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre, y de los ancianos, que representan el senado de Dios y la alianza o colegio de los Apóstoles. Quitados éstos, no hay nombre de Iglesia.[70]

Ignacio subraya la importancia del obispo en la iglesia local, y de hecho él es el primer testigo de la existencia del episcopado monárquico.[71] Nada debe hacerse en la Iglesia sin contar con el obispo,[72] y quien no se somete a él no está sometido a Dios.[73] Sin el consentimiento del obispo, no es lícito celebrar el bautismo o la eucaristía,[74] e Ignacio aconseja además que las uniones matrimoniales tengan lugar «con conocimiento del obispo».[75]

En la unidad de esta Iglesia sometida a Dios el Padre, a Cristo y a los apóstoles a través del obispo, los presbíteros y los diáconos, se da la unión con Cristo, y esto especialmente mediante los sacramentos.

La iglesia es más que una institución humana. La iglesia de los efesios, por ejemplo, fue predestinada antes del comienzo de los siglos, y es además digna de toda bienaventuranza.[76] Sin embargo, esto no quiere decir que Ignacio pretenda ocultar las flaquezas de los cristianos. Demasiado bien conoce él las divisiones y contiendas de que son capaces los creyentes. Lo que sucede es que es en la iglesia que se da la presencia de Cristo, aún en medio de la miseria humana.[77] En la unidad de la iglesia y muy particularmente a través de la eucaristía, los creyentes son unidos a Cristo.

70 *Tral.* III:1 (*BAC*, LXV, 468-469). Véase también: *Mag.* VI:1. *Tral.* XIII; *Esmir.* VIII:1 (*BAC*, LXV, 462, 466, 493).

71 Es interesante notar que la única epístola en que Ignacio no hace referencia alguna al episcopado monárquico y la jerarquía tripartita es la que dirigió a los romanos. ¿Se debe esto al carácter particular de esta carta, cuyo propósito no es exhortar ni enseñar, sino rogar que se le permita sufrir el martirio? ¿O se debe más bien a que aún no existía en Roma el episcopado monárquico, e Ignacio lo sabía? Dado el escaso material con que contamos, es imposible responder a estas preguntas, en las que van envueltas todas las pretensiones posteriores de los obispos de Roma.

72 *Mag.* VII:1; *Tral.* II:2; *Pol.* IV:1 (*BAC*, LXV, 463, 468, 499).

73 *Efes.* V:3; *Tral.* II:2; *Filad.* III:2; *Esmir*, IX:1 (*BAC*, LXV, 451, 473, 483, 493).

74 *Esmir.* VIII:1 (*BAC*, LXV, 493).

75 *Pol.* V:2 (*BAC*, LXV, 500).

76 *Efes.*, insc. (*BAC*, LXV, 447).

77 «...la verdadera santidad y la gloria no se encuentran en una iglesia abstracta e ideal, sino en estas congregaciones locales, con todas las constantes dificultades que él, como obispo, había conocido tan bien. La Iglesia está *en* las iglesias, transformando lo feo y efímero en lo noble y eterno. Luego, las iglesias son más que instituciones humanas, porque llevan a cabo el propósito divino y reciben el toque de la gloria de Dios.» V. Corwin, *St. Ignatius...*, p.191.

Ignacio no nos ofrece una exposición sistemática de los sacramentos, pero no cabe lugar a dudas de que para él la eucaristía es de extrema importancia. Para Ignacio, la eucaristía es «la carne de Jesucristo»,[78] y también «medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte, y alimento para vivir por siempre en Jesucristo.»[79] Esto no ha de entenderse, sin embargo, como una afirmación de que el pan se transforme físicamente en carne de Cristo, ya que en otros pasajes Ignacio habla del Evangelio y de la fe como la carne de Cristo, y de la caridad como su sangre.[80] Cuando Ignacio dice que el Evangelio o la eucaristía son la carne de Cristo, está simplemente subrayando la unidad que existe entre Cristo y el Evangelio o entre Cristo y la eucaristía. Por otra parte, esto tampoco quiere decir que para Ignacio la eucaristía sea un mero símbolo de la unidad cristiana. Al contrario, la eucaristía es necesaria para la vida cristiana, y sólo los herejes se apartan de ella.[81] En ella se realiza la unión con Cristo, y sobre todo con su pasión.[82] Aún más, en la eucaristía «se derriban las fortalezas de Satanás».[83]

Preguntarse si Ignacio ve la eucaristía en términos simbólicos o realistas, es caer en el anacronismo. La realidad parece ser que Ignacio —influido tal vez pos los misterios, según opinan Bartsch y otros— ve en la eucaristía un acto mediante el cual, representando la pasión de Cristo, el cristiano resulta unido a esa pasión.

Esto concordaría con lo que nos dice Ignacio acerca del bautismo, en el cual, al repetir el cristiano el rito del cual Cristo participó, participa también del poder purificador de Cristo. Para esto es que Cristo fue bautizado, pues en su bautismo purificó él las aguas con que nosotros somos purificados.[84]

Por último, la escatología de Ignacio mantiene la misma tensión que se ve en los escritores del Nuevo Testamento. La primera venida de Cristo constituye «el fin de los tiempos»,[85] pero esto no contradice el hecho de que «las cosas están tocando a su término, y se nos proponen

78 *Esmir.* VII:1 (*BAC,* LXV, 492).
79 *Efes.* XX:2 (*BAC,* LXV, 459).
80 *Tral.* VIII:1 (*BAC,* LXV, 471). Compárese con: *Rom.* VIII:3 y *Filad.* V:1 (*BAC,* LXV, 479, 484).
81 *Esmir.* VII:1 (*BAC,* LXV, 492).
82 *Filad.* IV (*BAC,* LXV, 483).
83 *Efes.* XIII:1 (*BAC,* LXV, 455).
84 *Efes.* XVIII:2 (*BAC,* LXV, 457). Además, Cristo fue ungido por una razón semejante: *Efes.* XVII:1 (*ibid.*).
85 *Mag.* VI:1 (*BAC,* LXV, 462).

juntamente estas dos cosas: la muerte y la vida, y cada uno irá a su propio lugar.»[86]

¿Cuáles son las fuentes de que se nutre el pensamiento de Ignacio? He aquí una cuestión que los eruditos han discutido y discuten aún, y que resulta en extremo compleja debido al grado en que su respuesta depende del modo en que se conteste toda una serie de preguntas referentes al cristianismo primitivo. Es seguro que Ignacio había leído el Evangelio Según San Mateo y la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios, aunque resulta más difícil determinar si conocía los demás evangelios sinópticos, y qué otras epístolas paulinas había leído.

No cabe duda de que el Obispo antioqueño conoce las obras del Apóstol a los Gentiles, pero su pensamiento se acerca más al del Cuarto Evangelio que al de Pablo.[87]

El problema de la relación entre Ignacio y el autor —o los autores— de la literatura joanina resulta en extremo complejo. Aunque Jerónimo afirma que Ignacio, juntamente con Policarpo y Papías, fue discípulo de San Juan en Efeso,[88] este dato no ofrece garantía alguna, ya que otros escritores antiguos nada nos dicen al respecto,[89] además de que el mismo Ignacio, en su epístola a Policarpo de Esmirna, nos da a entender que no había conocido al obispo esmirniota antes de su paso por esa ciudad.[90] Por otra parte, no cabe duda de que existe cierta afinidad entre Ignacio y la literatura joanina. Las palabras que constituyen la clave de la doctrina del Cuarto Evangelio reaparecen con harta frecuencia en las epístolas del obispo antioqueño. Así, términos tales como «verbo», «carne», «vida», «gozo», «luz» y «verdad» juegan un papel importante en ambos cuerpos de literatura. El interés que hemos visto en la literatura ignaciana por la realidad de la encarnación aparece también en la literatura joanina, y sobre todo en la Primera Epístola de Juan, donde se afirma categóricamente que «todo espíritu que confiesa que Jesucristo es venido en carne, es de Dios.»[91] Y lo mismo puede decirse con respecto al interés sacramental de ambos cuerpos de litera-

86 *Mag.* V:1 (*ibid.*). En esto, nos vemos obligados a diferir de Corwin, quien ve aquí una ambigüedad. De hecho, la escatología de Ignacio, aunque él no le preste gran atención porque no es uno de los problemas que le preocupan al escribir sus siete cartas, no envuelve más contradicción que la tensión en que vive la Iglesia entre la primera y la segunda manifestación de Jesucristo. Véase: Corwin, *St. Ignatius...,* pp. 173-175.
87 Véase: Corwin, *St. Ignatius...,* pp. 66-69; von der Goltz, *Ignatius von Antiochien...,* pp. 178-196; Richardson, *The Christianity...,* pp. 60-67. W. von Loewenich, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* (Giessen, 1932).
88 *Chron. ad. an. Abr.* 2122, citado por Casamassa, *I Padri...,* p. 105.
89 Véase *supra,* la nota 45.
90 *Pol.* I.1 (*BAC,* LXV, 497).
91 1 Juan IV:2-3.

tura. Luego, no cabe duda de que existe una relación entre Ignacio y el pensamiento joanino. Pero cuál sea esa relación es el problema que aún discuten los eruditos. Es posible que Ignacio haya conocido el cuarto evangelio y las epístolas de Juan, pero también es posible que su semejanza se deba a que los escritores de ambos cuerpos de literatura pertenecieron a una misma escuela teológica.[92]

Finalmente, existe la cuestión de la relación de Ignacio con el gnosticismo de una parte y con los misterios de otra. En cuanto a la relación entre Ignacio y el gnosticismo, no es demasiado aventurado decir que es puramente negativa, excepto quizá en algunos detalles de vocabulario —como, por ejemplo, el «silencio» de Dios.[93] El problema de la relación entre los misterios y el pensamiento de Ignacio es más difícil de resolver, pues buena parte de los documentos mediante los cuales conocemos los misterios son posteriores a este período, lo cual dificulta la tarea de distinguir entre los elementos comunes que proceden de los misterios y han influido en el cristianismo y los que, por el contrario, reflejan la influencia del cristianismo sobre los misterios.[94] En todo caso, hay un punto de contacto indudable entre Ignacio y los misterios en el modo en que aquél subraya la realidad de la participación eucarística en la unidad y la victoria de Cristo.

A manera de conclusión, podemos decir que Ignacio es un pensador de pocas inclinaciones sistemáticas o especulativas, pero con un sentido profundo de la importancia de algunas de las doctrinas fundamentales del cristianismo, así como una amplia visión de las consecuencias de esas doctrinas. Esto, unido a su interés eclesiástico y pastoral, y a su actitud de entrega total en el umbral del martirio, hace de sus epístolas uno de los más ricos tesoros que nos ha legado la antigüedad cristiana.

Policarpo de Esmirna

Existe también una *Epístola de San Policarpo a los Filipenses*, escrita en conexión con el martirio de Ignacio. Conocemos a Policarpo, además de por su epístola y por aquella otra que Ignacio le dirigiera y que ya hemos mencionado, por el testimonio de su discípulo Ireneo, quien

92 Véase la discusión de este problema en: Richardson, *The Christianity...*, pp. 68-75.

93 Son muchos los eruditos que conceden al gnosticismo una importancia mayor en la formación del pensamiento de Ignacio que la que aquí le concedemos. El argumento básico de estos eruditos se encuentra admirablemente resumido en: Corwin, *St. Ignatius...*, pp. 11-13. Por lo demás, una de las tesis fundamentales de la propia obra de Corwin es que la influencia del gnosticismo sobre Ignacio es sólo periférica y negativa.

94 Véase la bibliografía pertinente en: Corwin, *St. Ignatius...*, p. 211, nota 20.

algunos años más tarde llegó a ser obispo de Lyón en las Galias.[95] Además, el historiador Eusebio ha hecho llegar hasta nosotros una carta de Ireneo al obispo romano Víctor en la que nos narra la entrevista que por el año 155 sostuvo Policarpo con Aniceto en ocasión de la controversia pascual.[96] Finalmente, se conserva una carta de la iglesia de Esmirna que relata el martirio de Policarpo.[97]

De todas estas fuentes, pueden extraerse algunos datos biográficos. Policarpo fue discípulo de San Juan, al igual que Papías y, según algunos testimonios de dudosa autoridad, Ignacio. A principios del siglo primero, cuando Ignacio pasó por Esmirna camino al martirio, Policarpo era obispo de la iglesia en aquella ciudad. En el año 155, Policarpo fue a Roma a entrevistarse con el obispo Aniceto con motivo de la controversia pascual. Poco después de su regreso a Esmirna, posiblemente en febrero del año 156, Policarpo sufrió el martirio en la ciudad donde por tantos años había dirigido la grey cristiana.

Al parecer, en la *Epístola de San Policarpo* no tenemos una epístola, sino más bien dos. Según esta hipótesis, el capítulo trece y posiblemente el catorce son parte de la primera carta, en la que Policarpo responde al pedido de los filipenses de enviarles las cartas de Ignacio que él conserva y además les pide noticias acerca de Ignacio y sus compañeros. Los otros doce capítulos serían entonces otra carta que escribió Policarpo años más tarde, también a la iglesia de Filipos.[98]

Tengamos aquí una o dos epístolas, lo importante es el hecho de que en esta obra se pone de manifiesto una teología semejante a la de Ignacio y a la de la literatura joanina, aunque con un giro más práctico. Policarpo no llega a las profundidades de Juan o de Ignacio, pero sí subraya como ellos la realidad de la humanidad de Cristo, a quien coloca en el centro de su doctrina de la salvación.[99]

95 *Adv. haer.*, III:3, 4 (*ANF*, I, 416).

96 *HE*, V:24 (Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 269-270).

97 *BAC*, LXV, 672-689. Además de estas fuentes y de varias otras referencias en la *HE* de Eusebio, merece citarse Tertuliano, *De praes. haer.*, XXXII (*PL*, II, 45; *ANF*, III, 258). Jerónimo (*De viris illustribus*, XVII) depende por completo de Eusebio y Tertuliano. Lo mismo puede decirse de todas las fuentes posteriores.

98 Tal es la tesis de P.N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* (Cambridge, 1936). Esta tesis se encuentra resumida en las páginas 15-19, y ha tenido buena acogida entre los estudiosos del cristianismo primitivo. Entre otras ventajas, esta hipótesis resuelve las dificultades que surgen de la contradicción aparente entre el capítulo XIII, en el que Policarpo pide a los filipenses noticias acerca de Ignacio, y el resto de la carta, en que se da por sentado el martirio del obispo de Antioquía.

99 *Filip.* VIII:1; IX:2 (*BAC*, LXV, 667, 668).

En todo caso, la importancia de esta epístola de Policarpo está, no tanto en su doctrina, que nada tiene de original o profundo,[100] como en el ser ella testigo de la autenticidad de las epístolas de Ignacio.

El *Martyrium Polycarpi* es la más antigua obra de su género que se conserva, y esto sólo en una traducción latina, pues del original griego sólo algunos fragmentos han llegado hasta nosotros. Es en realidad una carta escrita por la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio y a toda la iglesia católica. Es interesante en primer lugar por lo dramático de su narración y por la sinceridad de su estilo. Además en esta obra se halla la más antigua alusión a la costumbre de conservar las reliquias de los mártires.[101]

Por último, encontramos aquí varios datos de importancia con respecto a las persecuciones que nos serán útiles en el próximo capítulo.

Papías de Hierápolis

Papías también fue discípulo de Juan, y más tarde llegó a ser obispo de Hierápolis.[102] En aquella ciudad, se dedicó a coleccionar cuanto dicho o enseñanza del Señor oía narrar a los que por allí pasaban. De este modo, compiló y compuso su obra *Explicaciones de las Sentencias del Señor*, en cinco libros, de la cual no se conservan más que algunos fragmentos, y éstos de escasa importancia en cuanto a la historia del pensamiento cristiano se refiere.

En la antigüedad, Papías fue un escritor bastante discutido debido a su milenarismo. Para atacar esa doctrina le cita casi siempre el historiador Eusebio, que no siente por él simpatía alguna, mientras que Ireneo apela a él en defensa de la misma doctrina. En algunos casos, este milenarismo llega al límite que separa lo poético de lo ridículo, como en el fragmento que dice que

> Vendrán días en que nacerán viñas que tendrán cada una diez mil cepas, y en cada cepa diez mil sarmientos, y en cada sarmiento diez mil ramas, y en cada rama diez mil racimos, y en cada racimo diez mil granos, y cada grano prensado dará veinticinco metretas (39,294 litros) de vino.[103]

100 «...no puede negarse la falta de originalidad de fondo y forma de la *Epístola Polycarpi*, por muy preciosa que por otros conceptos nos resulte.» Daniel Ruíz Bueno, *BAC*, LXV, 648.

101 *Mart. Pol.* XVIII:2-3 (*BAC*, LXV, 685).

102 Las noticias más antiguas —y las únicas dignas de crédito— acerca de Papías se encuentran en Ireneo, *Adv. haer.*, V:33, 4 (*PG*, VIIb, 1214; *ANF*, I, 563) y Eusebio, *HE* III:39 Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 151-154. Aunque los eruditos le adjudican diferentes fechas, probablemente escribió temprano en el siglo segundo. Véase Gutwenger, «Papías: Eine Chronologische Studie», *ZkT*, 69 (1947), 385-416.

En épocas más recientes, Papías ha sido discutido por los eruditos debido a que ofrece importantes testimonios acerca de la paternidad de los dos primeros evangelios,[104] así como de la existencia de dos Juanes, Juan el apóstol y Juan el anciano.[105]

La Epístola de Bernabé

Bajo este título existe una obra que en la antigüedad algunos consideraron como parte del Nuevo Testamento, y que fue probablemente escrita en Alejandría alrededor del año 135.[106] Aunque a él se la atribuyen algunos de los antiguos escritores cristianos,[107] no fue Bernabé el compañero de Pablo quien escribió esta obra.

Esta llamada *Epístola de Bernabé* comprende dos partes claramente distinguibles. La primera parte (capítulos 1-17) es de carácter doctrinal, mientras que la segunda parte (capítulos 18-21) es de orden práctico.

La parte doctrinal se caracteriza por su interpretación alegórica del Antiguo Testamento. La interpretación que debía darse al Antiguo Testamento había sido ya un problema entre los judíos helenistas, y así el judío alejandrino Filón había ofrecido una interpretación alegórica del Antiguo Testamento que resultaba compatible con su propia doctrina platónica. De igual modo, los cristianos se enfrentaban ahora a la aparente incompatibilidad entre algunos de los preceptos del Antiguo Testamento y las enseñanzas del Nuevo. Además, el surgimiento de la Iglesia cristiana había dado lugar a la controversia entre cristianos y judíos, y esta controversia giraba principalmente alrededor de quiénes interpretaban correctamente el Antiguo Testamento.[108] Luego, era

103 *BAC*, LXV, 871. Fragmento tomado de Ireneo, *Adv. haer.*, v:33, 3 (*PG*, VIIb, 1213).

104 *BAC*, LXV, 876- 877.

105 *BAC*, LXV, 882.

106 Es imposible fijar con exactitud la fecha de este escrito, pues las evidencias internas parecen contradecirse. El capítulo IV nos llevaría a colocarlo a fines del siglo I, mientras que el XVI parece indicar que fue escrito alrededor del año 135. Véase: Daniel Ruíz Bueno «Introducción a la Carta de Bernabé», *BAC*, LXV, 753-756.

107 El primero en atribuir esta obra a Bernabé es Clemente de Alejandría, a quien conviene el alegorismo de este escrito, y quien lo cita con frecuencia: *Paid.* II:10; *Strom.* II:6, 7, 15, 18, 20; V:8, 10 (*PG*, VIII, 500, 965, 969, 1005, 1021; IX, 81, 96). Orígenes, el discípulo de Clemente, la cita como Escritura: *Comm. in Rom.* I:24 (*PG*, XIV, 866).

108 Hay un indicio de esta controversia en el siguiente pasaje: «...y no os asemejéis a ciertas gentes... que andan diciendo que la Alianza es de aquéllos (los judíos) y no nuestra. Nuestra, ciertamente; pero aquéllos la perdieron en absoluto...» IV:6 (*BAC*, LXV, 777).

necesario descubrir métodos de interpretación que aproximasen ambos Testamentos. Uno de estos métodos era la alegoría, procedimiento mediante el cual se despojaba a los preceptos del Antiguo Testamento de ese carácter algo primitivo que chocaba a los cristianos. Esta alegorización fue característica de los teólogos alejandrinos, primero judíos como Filón, y luego cristianos como Clemente y Orígenes, quienes sentían gran simpatía por esta llamada *Epístola de Bernabé,* y hasta llegaban a considerarla parte del Nuevo Testamento. Y por esta razón también los eruditos modernos piensan que fue Alejandría el lugar de composición de esta obra.

Como ejemplo del alegorismo de la *Epístola de Bernabé,* podemos ofrecer su interpretación de la prohibición de comer cerdo en el Antiguo Testamento. Según este autor, este mandamiento en realidad nos indica que no debemos juntarnos con quienes son como los cerdos, que unas veces se acuerdan de su señor y otras se olvidan según su conveniencia.[109] De igual modo interpreta Pseudo-Bernabé toda una serie de enseñanzas y sucesos del Antiguo Testamento.[110] El mandamiento respecto a la circuncisión, por ejemplo, no tenía sino este sentido alegórico, y fue un ángel malo que hizo que los judíos entendiesen literalmente lo que se refería en realidad a la circuncisión de los oídos y del corazón.[111]

Sin embargo, esto no quiere decir que la llamada *Epístola de Bernabé* niegue el carácter histórico de todo el Antiguo Testamento. Al contrario, las narraciones del Antiguo Testamento son históricamente ciertas, y el Pseudo-Bernabé normalmente no las pone en duda, aunque sí afirma que tales narraciones señalan a Jesucristo. El sacrificio de Isaac,[112] el macho cabrío que es echado al desierto,[113] Moisés con los brazos extendidos en cruz[114] y la serpiente de bronce que fue alzada en el desierto[115] son figuras o «tipos»[116] de Jesucristo y su obra de salvación. Todas estas cosas sucedieron en realidad, pero su verdadera significación estaba en el modo en que anunciaban a Jesucristo.[117]

109 X:3 (*BAC,* LXV, 790-791).
110 Véase: V:3; VI:8-17; X:4-12; XI:4-8; XV:3-9 (*BAC,* LXV, 779, 782-784, 791-793, 794, 802-803).
111 IX:4 (*BAC,* LXV, 789).
112 VII:3 (*BAC,* LXV, 786- 787).
113 VII:6-11 (*BAC,* LXV, 786-787).
114 XII:2-3 (*BAC,* LXV, 795-796).
115 XII:5-7 (*BAC,* LXV, 796-797).
116 En cada uno de los cuatro pasajes a que hacemos referencia en las notas 112-115, el término aparece por lo menos una vez.
117 En su interpretación de la circuncisión, el autor de la *Epístola de Bernabé* parece contradecirse, pues primero dice que Dios no pretendía que la circuncisión se practicase literalmente y luego afirma que Abraham circuncidó a los 318 varones de su casa «mirando anticipadamente en espíritu hacia Jesús» (IX:7-8; *BAC,* LXV, 789-790). Esta contradicción se debe a su indecisión entre la interpretación alegórica de la circuncisión y su interpretación como «tipo» histórico de Jesús. Al inclinarse hacia la primera interpretación, el Pseudo-Bernabé hace de la circuncisión una alegoría que se refiere a la pureza del corazón y los oídos. Al inclinarse hacia la segunda, la circuncisión de los 318 varones resulta ser un hecho histórico en el que Dios quiso mostrar la cruz de Jesús (el número 318 se escribe en griego TIH, lo cual, según el Pseudo-Bernabé, muestra la cruz: T, y las dos primeras letras del nombre Jesús: IH).

La segunda parte de la *Epístola de Bernabé* repite la enseñanza de los dos caminos que encontramos ya al principio de la *Didajé.* La mayoría de los eruditos piensan que tanto este autor como la *Didajé* utilizaron un documento que no ha llegado hasta el día de hoy y que los críticos han llamado «Documento de los Dos Caminos», aunque también es posible que Bernabé haya utilizado la *Didajé.*

Aunque el interés doctrinal del Pseudo-Bernabé gira alrededor de la cuestión de la relación entre el Antiguo Testamento y el cristianismo, a través de su discusión de este tema puede descubrirse su modo de entender otras doctrinas fundamentales. En cuanto a la persona de Cristo, el Pseudo-Bernabé afirma su preexistencia y su participación en la creación.[118] Jesucristo «vino en carne a fin de que llegara a su colmo la consumación de los pecados de quienes persiguieron de muerte a los profetas»,[119] es decir, a fin de condenar a los judíos, pero también para darse a conocer a los humanos, que no podían contemplarle en su gloria preexistente, de igual modo que no pueden mirar directamente al Sol.[120]

Además, Cristo sufrió para «cumplir la promesa a los padres», para «destruir la muerte» y para «mostrar la resurrección», es decir, para mostrar que «después de hacer El mismo la resurrección, juzgará».[121] Este juicio tendrá lugar próximamente,[122] y nuestro autor afirma que el Señor consumará todas las cosas cuando el mundo cumpla seis mil años, pues Dios hizo el mundo en seis días, y mil años son como un día ante los ojos de Dios.[123]

118 V:5 (*BAC,* LXV, 779-780).
119 V:11 (*BAC,* LXV, 780). Véase también: XIV:5 (*BAC,* LXV, 800).
120 V:10 (*BAC,* LXV, 780).
121 V:6-7 (*BAC,* LXV, 780).
122 IV:3; XXI:3 (*BAC,* LXV, 776, 809).
123 XV (*BAC,* LXV, 801-803). ¿Implica esto una escatología milenarista por parte del Pseudo-Bernabé? V:5,7 parecería indicarlo, aunque la tendencia del Pseudo-Bernabé a rechazar todo lo que parezca materialista nos llevaría a esperar lo contrario. Véase J. Daniélou, «La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif», *VigCh,* 2 (1948), 1-16.

El Pastor de Hermas

Entre los Padres Apostólicos, se incluye también una obra de carácter apocalíptico que se conoce como *El Pastor* de Hermas,[124] y que es la más extensa de este cuerpo de literatura. Al parecer, Hermas vivió a fines del siglo I y durante la primera mitad del siglo II,[125] y su obra consiste en una recopilación de materiales procedentes de distintos períodos en su labor como profeta o predicador de la iglesia romana.[126] La principal preocupación de Hermas parece haber sido la falta de celo y dedicación de algunos hermanos, pero sobre todo el problema de los pecados post-bautismales, es decir, de aquellos pecados cometidos después de la conversión y bautismo. Eran muchos los que habían caído en apostasía a causa de las persecuciones y luego se habían arrepentido sinceramente de su flaqueza. El mismo Hermas se sentía culpable de haber mirado con codicia a quien había sido su ama. ¿Qué esperanza quedaba entonces para tales personas? ¿Debían considerarse irremisiblemente perdidas? Si se les perdonaba, ¿qué garantía había de que no volverían a caer?

El *Pastor* de Hermas se enfrenta a estas preguntas en cinco visiones, doce mandamientos y diez parábolas.

Las cinco visiones son una exhortación a la penitencia y a la firmeza ante las persecuciones. Comienza Hermas en la primera visión confesando su propia culpa por haber codiciado a Roda, la señora cristiana que antes había sido su ama.[127] Pero el centro de esta sección es le tercera visión, o «Visión de la Torre»[128] que guarda estrecha relación

124 H.A. Musurillo, «The Need of a New Edition of Hermas», *ThSt*, 12 (1951), 382-87, ofrece una lista de los diversos manuscritos y versiones del *Pastor*, y de sus características sobresalientes.

125 Según el Fragmento Muratori, Hermas era hermano del obispo romano Pío, quien ocupó la cátedra episcopal en la quinta década del siglo II. Algunos autores han puesto esto en duda y sugerido una fecha más temprana para la composición del *Pastor*. S. Giet, *Hermas et les Pasteurs: Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas* (Paris, 1963), propone la teoría según la cual Hermas escribió las visiones, otro más tarde añadió la novena parábola, y por último una tercera mano contribuyó el resto de las parábolas, y todos los mandamientos. Aunque su teoría no ha sido generalmente aceptada, la diversidad de circunstancias que aparecen en el *Pastor* inclina a muchos eruditos a pensar en una diversidad de autores, o al menos de varias partes escritas en tiempos distintos por un solo autor y luego reunidas por otra persona, quien también añadió algo.

126 A.V. Ström, *Der Hirt des Hermas: Allegorie oder Wirklichkeit?* (Uppsala, 1936) estudia la personalidad e inspiración de Hermas desde un punto de vista sicológico y llega a la conclusión que los datos biográficos que se ofrecen en el *Pastor* son auténticos, y que Hermas se consideraba a sí mismo como profeta inspirado.

127 *BAC*, LXV, 937- 942.

128 *Ibid.*, 947-965.

con la novena parábola.[129] En esta tercera visión, la iglesia se presenta en forma de dama y le muestra a Hermas una gran torre en construcción. Seis jóvenes construyen la torre con las piedras que una multitud trae, unas del fondo del mar y otras esparcidas por la tierra. Las piedras que vienen del fondo del mar están ya listas para ser colocadas en la torre. Pero sólo algunas de las piedras traídas de la tierra sirven para la construcción, mientras que otras son arrojadas a un lado. Entonces la dama explica a Hermas que la torre es ella misma, la iglesia, y que las piedras son las personas con las cuales la iglesia se construye. Las buenas piedras son aquellos que viven en santidad, y las piedras sacadas de lo hondo del mar son los mártires que sufrieron por el Señor. Las piedras rechazadas son los que han pecado pero quieren hacer penitencia, y por esto no se les echa demasiado lejos de la torre, puesto que más tarde serán útiles para la construcción. Pero hay otras piedras que al arrojarlas se hacen pedazos, y éstos son los hipócritas, los que no se apartaron de la maldad, y que por tanto no tienen esperanza de salvación ni de pertenecer a la Iglesia.

Los doce mandamientos son un resumen de las obligaciones del cristiano, y afirma Hermas que cumpliéndolos se alcanza la vida eterna.[130] Es en el mandamiento cuarto que más claramente aparece la enseñanza de Hermas de que es posible una sola penitencia después del bautismo, pero que el que pecare después de esta segunda penitencia difícilmente logrará el perdón.[131]

> Si después de aquel llamamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, sólo tiene una penitencia; mas si a la continua pecare y quisiere hacer penitencia, sin provecho es para hombre semejante, pues difícilmente vivirá.[132]

Las diez parábolas unen las enseñanzas de las visiones con las de los mandamientos, y tratan sobre todo de asuntos prácticos y morales. En la novena parábola se encuentra de nuevo la visión de la torre, aunque

129 *Ibid.*, 1047- 1087.

130 Al final de casi todos los mandamientos, se promete que quien los guardare «vivirá para Dios».

131 véase B. Poschmann, *Poenitentia secunda: Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn, 1040); J. Hoh, «Die Busse im Pastor Hermae,» *TO*, 111 (1930), 253-88; J. Hoh, *Die kirchlicke Busse im II. Jahrhurdert* (Breslau, 1932); S. Prete, «Cristianesimo antico e riforma ortodossa: Note intorno al 'Pastore' de Erma (II sec.),» *Convivium* (1950), 114-28.

132 *Mand.* IV:3, 6 (*BAC*, LXV, 978-979).

se afirma aquí que la construcción ha sido detenida por algún tiempo para dar lugar al arrepentimiento.[133]

Para Hermas, el cristianismo parece ser antes que nada una serie de preceptos que debemos seguir. Así toda su obra, inclusive sus visiones y sus parábolas, tiene el carácter de mandamiento práctico. Nada hay aquí del sentido místico de Ignacio ni tampoco de la investigación teológica que encontramos en la llamada *Epístola de Bernabé*. Aún más, aparece en Hermas por primera vez en la historia del pensamiento cristiano la doctrina de que es posible hacer más de lo que requiere el mandamiento de Dios, y así lograr una mayor gloria.[134] Aunque nada se dice aquí de la doctrina del tesoro de los méritos o de la transferencia de éstos, ya vemos apuntar en esta obra las bases de lo que será más tarde el sistema penitencial de la iglesia de Roma.

El carácter práctico y el interés ético de la obra de Hermas se manifiesta en su preocupación por la penitencia.[135] Con respecto a ésta, enseña Hermas que después de la penitencia que se hace en el bautismo es posible una segunda penitencia, mediante la cual se logra el perdón de los pecados post-bautismales. No hay pecado alguno que no pueda ser perdonado si el pecador se acoge a esta segunda penitencia.[136] En cuanto a otras penitencias después de ésta, Hermas se inclina a no aceptarlas, aunque en el mandamiento cuarto afirma que el que pecare después de la segunda penitencia «difícilmente se salvará», lo cual implica que aún para tal persona es posible la salvación. También aquí vemos perfilarse el carácter de la iglesia romana, que más adelante elaborará todo un sistema penitencial.

Hermas se refiere al Salvador como «Hijo de Dios», y lo identifica con el Espíritu Santo.[137] El Espíritu Santo preexistente habitó en el Salvador, y éste obedeció de tal modo la voluntad divina que fue hecho partícipe de la divinidad.

---

133 Algunos eruditos piensan que esta parábola fue escrita bastante después de la visión, y que por tanto esta diferencia entre ambas acusa la lenta desaparición, en la iglesia del siglo II, de la expectación escatológica inminente.

134 «Mas, si sobre lo que manda el mandamiento de Dios, hicieres todavía algún bien, te adquirirás mayor gloria y serás ante Dios más glorioso de lo que, sin eso, habrías de serlo. Así, pues, si sobre guardar los mandamientos de Dios, añadieres todos estos servicios, te alegrarás, a condición de que los cumplas conforme a mi mandato.» *Parab.* V, 3, 3 (*BAC*, LXV, 1018).

135 Aunque todavía habría que aclarar hasta qué punto lo que tenemos aquí es continuación del espíritu práctico que hemos visto en Clemente, y hasta qué punto se deriva del apocalipticismo judío. Véase E. Peterson, «Kritische Analyse der V. Vision des Hermas,» *Jb*, 77 (1958), 362-69.

136 *Vis.* II, 2, 4 (*BAC*, LXV, 944).

137 *Parab.* IX, 1, 1 (*BAC*, LXV, 1047).

> Al Espíritu Santo, que es preexistente, que creó toda la creación, Dios le hizo morar en el cuerpo de carne que El quiso. Ahora bien, esta carne, en que habitó el Espíritu Santo, sirvió bien al Espíritu, caminando en santidad y pureza, sin mancillar absolutamente en nada al mismo Espíritu. Como hubiera, pues, ella llevado una conducta excelente y pura y tenido parte en todo trabajo del Espíritu y cooperado con él en todo negocio, portándose siempre fuerte y valerosamente, Dios la tomó por partícipe juntamente con el Espíritu Santo. En efecto, la conducta de esta carne agradó a Dios, por no haberse mancillado sobre la tierra mientras tuvo consigo al Espíritu Santo. Así, pues, tomó por consejero a su Hijo, y a los ángeles gloriosos, para que esta carne, que había servido sin reproche al Espíritu, alcanzara también algún lugar de habitación y no pareciera que se perdía el galardón de este servicio. Porque toda carne en que moró el Espíritu Santo, si fuere hallada pura y sin mancha, recibirá su recompensa.[138]

Es difícil coordinar en un todo sistemático la doctrina de la Iglesia que se encuentra en *El Pastor*. No cabe duda de que para Hermas la Iglesia es de gran importancia, ya que es ella la que le dirige e interpreta sus visiones. La Iglesia es preexistente,[139] y el mundo fue creado para ella.[140] Pero Hermas no intenta aclarar qué relaciones hay entre la iglesia preexistente y esta iglesia local de Roma, llena de dificultades, a la que él se dirige. En cuanto al gobierno de la Iglesia, Hermas se refiere a «apóstoles, obispos y diáconos»,[141] aunque en otro pasaje habla de «los presbíteros que presiden la Iglesia».[142] Al parecer, todavía no se había fijado en Roma la jerarquía tripartita. Además, es interesante notar que Hermas no dice una palabra acerca del episcopado monárquico.

Otra literatura cristiana del mismo período

Además de las obras que se cuentan entre los Padres Apostólicos, hay otros escritos cristianos de la misma época que conviene discutir aquí. Algunos de estos escritos pretenden ser antiguas obras judías en las que se preveía la obra de Cristo, y por ello se les incluye en la literatura seudoepigráfica del Antiguo Testamento. Otros son el resultado de interpolaciones de antiguos escritos judíos, y no pueden tomar-

---

138 *Parab.* V, 6, 5-7 (*BAC*, LXV, 1022).

139 *Vis.* II, 4, 1 (*BAC*, LXV, 946).

140 *Vis.* I, 1, 6 (*BAC*, LXV, 938).

141 *Vis.* III, 5, 1 (*BAC*, LXV, 954).

142 *Vis.*II, 4, 3 (*BAC*, LXV, 947).

se como fuentes fidedignas para conocer el cristianismo en sus primeras décadas sin antes establecer la diferencia entre el texto original y las interpolaciones cristianas. Otros, en fin, pretenden ser obras de origen apostólico, y por ello se les cuenta entre las obras apócrifas relacionadas con el Nuevo Testamento.

Entre la literatura seudoepigráfica del Antiguo Testamento, merecen mencionarse la *Ascensión de Isaías*, los *Testamentos de los doce patriarcas*, el *Segundo libro de Enoc* y la *Oración de José*.

La *Ascensión de Isaías* es un documento cristiano compuesto posiblemente en Antioquía a fines del siglo I, y conviene señalar que su teología no carece de puntos de contacto con la que se nos da a conocer en las epístolas de Ignacio.[143] En la porción más interesante de este documento el profeta es llevado en varias etapas de ascenso, hasta llegar al séptimo cielo. Allí ve a Dios, al Señor «Cristo quien se llamará Jesús,»[144] y al «ángel del Espíritu».[145] Luego, no cabe duda de que en este documento hay cierta teología trinitaria, aunque todavía expresada en términos de angelología.[146] Desde este séptimo cielo, el Señor desciende hasta la tierra pasando incógnito a través de cada cielo, pues tal es la voluntad de Dios, «para que destruyas a los principados y los ángeles y los dioses de este mundo, y al mundo que ellos gobiernan.»[147] Tras una natividad con tonos marcadamente docetistas,[148] Jesús es crucificado, resucita y asciende en forma humana a través de cada uno de los cielos, donde hay gran tristeza porque el Señor pasó anteriormente y no se le reconoció ni adoró. Por último llega al séptimo cielo, donde se sienta a la diestra de la «Gran Gloria», mientras el «ángel del Espíritu Santo» se sienta a la izquierda.[149]

Los *Testamentos de los Doce Patriarcas* parecen ser el resultado de la obra de compilación, corrección e interpolación de algún cristiano de origen esenio, también en Siria y a fines del siglo I. La obra tal como ha llegado a nosotros es de origen cristiano, pero parece que el autor hizo

143 Véase: J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (París, 1958), pp. 22-23. El texto, en traducción francesa: E.Tisserant, *Ascension d'Isaïe: traduction de la version Ethiopienne* (Paris, 1909). Según la mayoría de los eruditos, el documento todo se compone de un *Martirio de Isaías* de origen judío, una *Visión de Isaías* de origen cristiano, y un breve apocalipsis del mismo origen. Es posible que la *Visión* no se remonte más allá del siglo tercero. Véase E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe.* pp.59-60.

144 X:7.

145 X:4.

146 Véase J. Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Bonn, 1941).

147 X:11-12.

148 XI:7-14.

149 XI:32-33.

uso de algunos supuestos «testamentos» de patriarcas que circulaban entre los esenios.[150] El *Segundo Libro de Enoc* y la *Oración de José* son semejantes a los dos anteriores, y su fecha y lugar de composición parecen ser los mismos.[151]

Entre los escritos judíos interpolados, el más importante es el de los *Oráculos Sibilinos*, cuyo quinto libro contiene interpolaciones cristianas de este período, mientras que los libros sexto y séptimo son netamente cristianos y fueron compuestos en esta misma época, aunque posiblemente en Egipto.[152]

Por último, la literatura apócrifa del Nuevo Testamento es extensísima, y resulta imposible discutirla aquí. Pero debemos mencionar aquí ciertos escritos que sin lugar a dudas pertenecen al período que estudiamos, tales como el *Evangelio de Pedro*,[153] el *Apocalipsis de Pedro*,[154] el *Evangelio según los Hebreos*[155] y la *Epístola de los Doce Apóstoles*.[156] Los dos primeros escritos son originarios de Siria, de fines del siglo primero o principios del segundo. El *Evangelio Según los Hebreos* es de origen dudoso, pero al parecer su fecha puede fijarse a principios del siglo II. En cuanto a la *Epístola de los Doce Apóstoles*, pertenece a la misma época, pero parece haber sido compuesta en Asia Menor.[157]

Aunque es difícil determinar su fecha exacta, y aunque su lenguaje críptico hace que a menudo sea difícil interpretar su pensamiento, estas obras sirven para arrojar luz sobre el período que estudiamos, y por consiguiente sobre el pensamiento de muchos de los Padres Apostólicos. En efecto, estas obras no provienen de una escuela teológica distinta a la que dio origen a los escritos de los Padres Apostólicos, sino

150 Véase: R. de Jonge, *The Testaments of the XII Patriarchs* (Assen, 1953), pp. 117-128. El texto, en traducción inglesa: *ANF*, VIII, 9-38.

151 El texto de *II Enoc*, en traducción inglesa: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament*, Vol. II, *Pseudoepigrapha* (Oxford, 1913), pp. 431-469.

152 Daniélou, *Théologie...*, pp. 28-30. Existe una antigua traducción española: Baltasar Poreno, *Oráculos de las doze Sibilas, profetisas de Christo nuestro Señor entre los gentiles* (Cuenca,1621).

153 Texto griego y traducción española, además de introducción crítica, en: Aurelio Santos de Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (*BAC*, CXLVIII), pp. 398-417).

154 Texto etíope, fragmentos griegos y traducción francesa en: S. Grébaut, «L'Apocalypse de Pierre», *Revue de l'Orient chrétien*, V (1910) pp., 208 ss. y 307 ss.

155 Reconstrucción del texto griego y traducción castellana en: Santos Otero, *Los Evangelios...*, pp. 37-50.

156 Texto etíope y traducción francesa en: L. Guerrier, «L'Epître des Douze Apôtres», *Patrologia orientalis*, IX, 143-326.

157 Las cuestiones referentes a las fechas y lugares de composición de todos estos escritos se hallan resumidas en: Daniélou, *Théologie...*, pp. 31-38.

que reflejan, de acuerdo al lugar y la fecha de su composición, el tipo de pensamiento que allí predominaba, y que aparece también en los Padres Apostólicos que escribieron en el mismo sitio y la misma época.

Consideraciones generales

Al estudiar los Padres Apostólicos descubrimos los comienzos de ciertas escuelas o tendencias teológicas cuyo desarrollo posterior tendremos ocasión de considerar más adelante. Pero también encontramos, tras esta diversidad de escuelas, ciertos puntos de contacto.

Entre las escuelas, encontramos en primer lugar la que abarca el Asia Menor y Siria. Más adelante, se desarrollará también una distinción entre el pensamiento de Asia Menor y el de Siria. Por ahora estas dos regiones se unen en un agudo contraste con Roma de una parte y Alejandría de la otra. Este cristianismo de Asia Menor y de Siria se nos da a conocer, además de en la literatura joanina, en las obras de Ignacio, Policarpo y Papías, así como en buena parte de las obras seudoepigráficas que acabamos de mencionar. En estos escritos el cristianismo no es ante todo una enseñanza moral, sino la unión con el Salvador, mediante la cual se alcanza la inmortalidad. Lo fundamental no es entonces seguir cierto código de ética, sino unirse estrechamente con el Señor Jesucristo. De aquí el profundísimo interés de Ignacio por la eucaristía. Y de aquí también su clamor por la unidad de la Iglesia, ya que es en la unión de los cristianos entre sí que se da la unión con Cristo. Por otra parte, la realidad histórica de este Cristo es para los cristianos de esta escuela fundamento imprescindible de su fe.

Si alguna influencia exterior se descubre en este cristianismo de Siria y Asia Menor, ésta es la de los misterios, del gnosticismo y del judaísmo esenio. La influencia de los misterios puede encontrarse sobre todo en el concepto de la eucaristía como un acto de unión con Cristo. Aunque el gnosticismo tiene ciertos puntos de contacto con el cristianismo de esta región —y sobre todo con su doctrina de la revelación —su influencia sobre este último es mayormente negativa, obligándole a subrayar la realidad histórica de la encarnación. En cuanto a la influencia del judaísmo, ésta proviene del judaísmo esenio más bien que del farisaico, y es posible que de aquí surjan muchos de los elementos de este tipo de cristianismo que algunos eruditos han querido interpretar en términos de influencias puramente mistéricas.

En Roma, vemos desarrollarse lentamente otro tipo de cristianismo muy distinto. Allí, según se ve claramente en la *Primera Epístola a los Corintios* de Clemente Romano y en *El Pastor* de Hermas, el cristianismo toma un giro práctico y ético que puede llevar al moralismo y al legalismo. El interés de Clemente y Hermas no es especulativo ni místico, sino práctico. Hermas, por su parte, comienza el proceso de sistematización del orden penitencial que más tarde caracterizará a la iglesia romana, y es también él quien primero nos habla de obras de supererogación. La salvación entonces no resulta ser tanto un don de Dios a través de la unión con Jesucristo, sino una recompensa que Dios otorga a quienes cumplen sus mandamientos. Y Jesucristo, más bien que el iniciador de una nueva era, es el maestro de una nueva ley.

Esta escuela teológica se desarrolla bajo el signo del estoicismo y del espíritu práctico del pueblo romano. La influencia del estoicismo se manifiesta ya en la manera como Clemente subraya la concordia como elemento fundamendal de la vida cristiana, mientras que la influencia del espíritu romano penetra la obra toda de Clemente y Hermas.

En la llamada *Epístola de Bernabé,* tenemos el primer escrito de la naciente escuela teológica alejandrina. Esta escuela, que se caracteriza por la influencia platónica y por su interpretación alegórica del Antiguo Testamento, tiene sus antecedentes en el filósofo judío y alejandrino Filón. Esta escuela combina el interés ético que hemos encontrado ya en Roma con un interés especulativo y con una carencia de sentido histórico. Así, la realidad histórica del Antiguo Testamento desaparece tras alegorizaciones que hacen de la escritura judía una simple enseñanza moral. Por otra parte, y de acuerdo con su falta de sentido histórico, este tipo de cristianismo tiene poco que decir acerca del Cristo histórico.

La influencia más notable en esta escuela alejandrina es la del helenismo judaico, sobre todo a través de Filón, que ya había adelantado el trabajo de alegorización del Antiguo Testamento que los cristianos alejandrinos ahora emprendían. Debemos señalar, sin embargo, que los libros VI y VII de los *Oráculos Sibilinos,* que parecen ser de origen alejandrino y que muestran varios puntos de contacto con la *Epístola de Bernabé,* manifiestan un carácter apocalíptico que difícilmente puede atribuirse a la influencia de Filón.

Pero esta diversidad de escuelas no ha de hacernos pensar que no había en la iglesia de esta época cierta unidad de enseñanzas y de pensamiento. Al contrario, encontramos en ciertos aspectos una uniformidad sorprendente.

Así, con respecto a la persona de Cristo, los Padres Apostólicos concuerdan en afirmar su preexistencia, así como su divinidad y su humanidad. Y en lo que a las relaciones entre Cristo y el Padre se refiere, aparte de la falta de claridad que hemos encontrado en Hermas, todos los Padres Apostólicos concuerdan en hacer uso de diversas fórmulas trinitarias, siquiera primitivas.

Para todos los Padres Apostólicos, el bautismo ejerce un verdadero poder de purificación. En cuanto a la eucaristía, es el centro de la adoración cristiana, aunque todavía no encontramos discusiones sistemáticas de la presencia de Cristo en ella, ni tampoco se concede virtud alguna a las palabras de la institución en sí.

Finalmente, aunque todavía continúa viva la expectación escatológica, ésta va perdiendo cada vez más su carácter central.

IV

Los apologistas griegos

Junto a los últimos Padres Apostólicos, aparecen en la historia de la literatura cristiana los llamados «Apologistas Griegos». Estos son escritores cuyo propósito es defender la fe cristiana ante las falsas acusaciones que constituyen el fundamento de las persecuciones. Aunque casi todas estas obras van dirigidas a los emperadores, en realidad los autores esperaban que fuesen leídas por un amplio círculo de personas cultas. Esto era en extremo importante, ya que la suerte de las comunidades cristianas en las diversas localidades dependía de la opinión pública local.

En efecto, durante todo el siglo segundo el Imperio siguió frente al cristianismo la política que Trajano había señalado en su carta a Plinio el Joven, y según la cual los cristianos no debían ser buscados por las autoridades, pero sí era necesario castigarles si alguien les delataba.[1] Así se explica el hecho de que Ignacio yendo camino del martirio a través de Asia Menor, pueda recibir visitas de otros cristianos sin que la vida de éstos peligre. En el *Martirio de Policarpo*, es el populacho el que de hecho condena e impone sentencia al Obispo.[2] Y en la epístola en que las iglesias de Lyón y Viena relatan el martirio de algunos de

---

1 Plinio, *Ep.* X:97.

2 *Mart. Pol.*, III:2; XII:2-XIII:1 (*BAC*, LXV, 674-675, 680-681).

sus miembros, que tuvo lugar en el año 177, es el populacho el que dirige la supuesta acción judicial.[3]

En su defensa del cristianismo, los apologistas se veían en la necesidad de atacar al paganismo por una parte y de refutar las acusaciones que se hacían contra los cristianos por otra. Aunque los apologistas no hacían tal distinción, podemos decir que estas acusaciones eran de dos órdenes: populares y cultas.

Las acusaciones populares se basaban en los rumores que corrían de boca en boca acerca de las costumbres y creencias de los cristianos. Así, algunos pretendían que los cristianos llevaban a cabo relaciones incestuosas, que comían niños, que adoraban los órganos sexuales de sus sacerdotes, que su dios era un asno crucificado, y un sinnúmero de cosas semejantes. Al parecer, estos rumores surgían de tergiversaciones de las costumbres de los cristianos. El ágape o fiesta del amor, por ejemplo, parece haber dado ocasión a la leyenda de que los cristianos se reunían para una orgía en la cual, apagando las luces después de comer y beber, se llevaban a cabo uniones sexuales desordenadas. De igual modo, de la afirmación de la presencia de Cristo en el banquete eucarístico, surgió el rumor de que los cristianos envolvían un niño en harina y entonces, diciendo a un neófito que aquello era un pan, le ordenaban que lo cortase. Cuando comenzaba a correr la sangre del niño, los cristianos todos se abalanzaban sobre él y lo comían. El neófito, partícipe involuntario de aquel crimen, quedaba de tal modo envuelto en él que se veía obligado a guardar el más absoluto silencio.[4]

Las acusaciones cultas —que conocemos sobre todo por el *Octavio* de Minucio Félix y el *Contra Celso* de Orígenes—[5] consistían principalmente en hacer ver la ignorancia y la incapacidad de los maestros cristianos. Se hacía resaltar el hecho de que los llamados «maestros» cristianos eran en realidad unos ignorantes pertenecientes a los más bajos estratos de la sociedad. Por esto es que los cristianos se acercan sólo a las personas ignorantes, a las mujeres, a los niños y a los esclavos, ya que saben que su supuesta ciencia no resistiría el embate de una

3 Eusebio, *HE*, V:1, 7-8. Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 219-220.

4 Aunque estas acusaciones circulaban en el siglo II, y constituyen el trasfondo que puede descubrirse tras los Apologistas Griegos de ese siglo, hemos tomado esta lista del *Octavio* de Minucio Félix, apología cristiana escrita en latín a principios del siglo III, y en la que el pagano Cecilio enumera todas estas acusaciones contra los cristianos. *Octav.* IX (*PL*, III, 270-273; *ANF*, IV, 177-178). Véase también: Tertuliano, *Apol.* VII (*PL*, I, 358); trad. española: Pedro Manero (Buenos Aires, 1947), p. 32.

5 Pierre de Labriolle, *La réaction païenne: Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle* (París, 1950), estudia detenidamente estas acusaciones.

refutación sólida.[6] Estos cristianos, si no son ateos, por lo menos adoran a un dios indigno de serlo, ya que está constantemente inmiscuyéndose en los asuntos humanos.[7] Sus mismos evangelios están llenos de contradicciones, y lo poco que hay de bueno en sus doctrinas lo han tomado de Platón y los filósofos griegos, aunque esto también lo han corrompido.[8]

Este es el caso de la absurda doctrina de la resurrección, que no es más que una tergiversación burda de la doctrina platónica de la inmortalidad y trasmigración de las almas.[9] Además, los cristianos son en realidad gentes subversivas, opuestas al Estado, ya que no aceptan la divinidad del César ni responden tampoco a sus responsabilidades civiles y militares.[10]

A todas estas acusaciones tienen que enfrentarse los apologistas griegos del siglo II. A las acusaciones populares, completamente carentes de fundamento, los apologistas responden con una negación rotunda.[11] Pero los ataques cultos no pueden ser echados a un lado con tanta facilidad, sino que es necesario responder a ellos.

Fue la necesidad de responder a tales acusaciones lo que movió a los Apologistas a escribir las obras que ahora estudiamos. En ellas, los cristianos se planteaban por primera vez varias preguntas que serían de gran importancia en el curso posterior de la historia del pensamiento cristiano. La respuesta de los primeros Apologistas a la acusación según la cual el cristianismo era subversivo fue sencillamente negar esos cargos, señalando que los cristianos oraban por el emperador. Esta era, sin embargo, la más importante acusación, y la verdadera causa de la persecución. Era también la más difícil de refutar, pues aunque los cristianos no conspiraban contra las autoridades establecidas, sí se negaban a obedecerlas cuando ello iba contra su conciencia. Hay que recordar que casi todo lo que sabemos sobre aquellas antiguas persecuciones ha sido matizado por lo que nos cuenta el historiador Eusebio de Cesarea, quien vivió después que el Imperio se hizo cris-

6 Minucio Félix, *Oct.*, V (*PL*, III, 253-254) *ANF*, IV, 175; Orígenes, *Contra Celsum*, III:50, 55 (*PG*, XI, 985-988, 999; *ANF*, IV, 484, 486).

7 Minucio Félix, *Oct.*, X (*PL*, III, 275-276; *ANF*, IV, 178).

8 Orígenes, *Contra Celsum*, VI:1 (*PG*, XI, 1288-1289; *ANF*, IV, 573).

9 Orígenes, *Contra Celsum*, VII:28 (*PG*, XI, 1160; *ANF*, IV, 621-622).

10 Orígenes, *Contra Celsum*, VIII:68-69 (*PG*, XI, 1617-1621; *ANF*, IV, 665-666).

11 La negación más detallada de estas acusaciones se encuentra en: Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, XXXI-XXXVI (BAC, CXVI, 700-707). En este volumen de la *BAC*, que lleva por título *Padres Apologistas Griegos*, Daniel Ruíz Bueno ofrece una traducción de las obras de los apologistas griegos del siglo segundo, además del texto griego y utilísimas introducciones. En las páginas que siguen citaremos a los apologistas del siglo II según esta traducción.

tiano, y quien por tanto tenía interés en dar la impresión de que el Imperio y la Iglesia eran perfectamente compatibles. Es por ello que la opinión común es que las persecuciones se debieron principalmente a un malentendido por parte del Imperio, que no entendía qué era el cristianismo. Empero la verdad parece ser mucho más compleja, y no cabe duda de que había en el cristianismo antiguo varios elementos que subvertían el orden de la sociedad de la época.

Arístides

Puesto que la apología de Cuadrato de que nos habla el historiador Eusebio parece haberse perdido,[12] la más antigua apología que poseemos es la de Arístides. Según Eusebio, Arístides dirigió su apología al Emperador Adriano,[13] y por tanto debe haberla escrito antes del año 138.

Perdida durante muchos siglos, esta apología fue descubierta de nuevo en versión siríaca a fines del siglo diecinueve.[14] Mediante este hallazgo, fue posible reconocer en dos capítulos de una conocidísima obra griega —la *Leyenda de Barlaam y Joasaf*— el texto griego de la perdida apología.[15] Sin embargo, el texto siríaco parece ser más digno de confianza que el griego.[16] Por ello, para este estudio, seguiremos el texto que se halla en la versión siríaca.

---

12 Véase más adelante, en este mismo capítulo, la sección dedicada al *Discurso a Diogneto*.

13 Eusebio, *HE*, IV, 3, 3. Trad. Luis M. de Cádiz, 160. Eusebio, *Chronica, Ol. 226, Chris*, 125, Adr. 8. Los textos sirio y armenio incluyen a Adriano en la dedicatoria. El texto griego no incluye su nombre. Empero tal era de esperarse como resultado del proceso mismo de adaptar la obra para incluirla en la *Leyenda de Barlaam y Joasaf*. Véanse las notas 14 y 15.

14 El descubrimiento fue hecho en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí por J. Rendel Harris. Este texto fue publicado en el 1893 en la serie *Texts and Studies*, I, 1 (Cambridge). Poco antes (1878) se había publicado en Venecia un fragmento armenio de la misma apología. Este fragmento armenio, en traducción latina, aparece en: *BAC*, CXVI, 117-132.

15 Fue J. Armitage Robinson quien se percató de que la *Leyenda de Barlaam y Joasaf* incluía el texto griego de la misma apología que Rendel Harris había descubierto en siríaco. Su edición del texto griego se halla en el mismo volumen de *Texts and Studies* que el texto siríaco. El texto griego, con traducción española, aparece en: *BAC*, CXVI, 117-132.

16 Por una parte, hay razones de orden interno que militan contra la integridad del texto griego. Por otra, el fragmento armenio parece apoyar la versión siríaca más bien que el texto griego. Lo mismo puede decirse de otros fragmentos griegos descubiertos más tarde, y que se inclinan a favor de la versión siríaca. Hay casos, sin embargo, en que resulta evidente que la versión siríaca omite o abrevia pasajes que aparecen en el texto griego y que parecen haber formado parte del original. Por ejemplo, compárese el pasaje VI:3 de la versión siríaca con el pasaje correspondiente del texto griego.

Esta *Apología* de Arístides comienza con un breve discurso acerca de la naturaleza de Dios y del mundo.[17]

Dios es el primer motor del mundo, e hizo todas las cosas por razón del ser humano. Luego, quien tema a Dios debe también respetar a los demás. Dios no tiene nombre, y Arístides le define en términos negativos: sin principio, sin fin, sin orden, sin composición, sin género, etc.

Después de esta breve introducción, Arístides procede a dividir la humanidad en cuatro grupos: los bárbaros, los griegos, los judíos y los cristianos.[18] Cada uno a su turno, va mostrando el apologista cómo tanto los bárbaros como los griegos y los judíos se han apartado en su religión de la recta razón. Los bárbaros han hecho dioses que necesitan ser guardados para que no los roben, y siendo esto así, ¿cómo esperan que estos dioses les guarden a ellos?[19] Los griegos se hicieron dioses semejantes a los humanos, y aún peores, que cometen adulterio y toda otra clase de iniquidad.[20] Finalmente, los judíos, aunque aventajan a ambos griegos y bárbaros al afirmar que Dios es sólo uno, han caído también en la idolatría, puesto que de hecho adoran a los ángeles y a sus leyes y no a Dios.[21]

Frente a estos pueblos, Arístides coloca a los cristianos, que son los únicos que han hallado la verdad. Los cristianos son un pueblo nuevo en el cual hay una mezcla divina,[22] y este nuevo pueblo se distingue por sus prácticas superiores y por el amor que une a sus miembros.[23]

Debido a este modo de presentar el cristianismo, Arístides dice poco acerca de las doctrinas cristianas.[24] Además de lo que ya hemos señalado acerca del carácter de Dios y del modo en que los cristianos constituyen una nación nueva, conviene destacar la importancia que la expectación escatológica tiene en esta apología. El mundo ha de ser objeto de un «terrible juicio que vendrá por medio de Jesús sobre todo

---

Desafortunadamente, la traducción española del texto siríaco que aparece en *BAC*, CXVI, 133-147, ha sido hecha a través de una versión italiana.

17 *Apol.*, I (*BAC*, CXVI, 132-133).

18 Apol., II:1 (*BAC*, CXVI 134). En el texto griego, son tres los grupos que componen la humanidad (p. 117). El fragmento armenio concuerda con la versión siríaca (p. 151).

19 *Apol.*, III:2 (*BAC*, CXVI, 135).

20 *Apol.*, VIII:1 - XIII:8 (*BAC*, CXVI, 137-144). En medio de este pasaje dedicado a los griegos, y sin relación alguna con el bosquejo que el autor se ha trazado, aparece el capítulo XII (pp. 141-142), dedicado a refutar la religión de los egipcios.

21 *Apol.*, XIV (*BAC*, CXVI, 144).

22 *Apol.* XIV:4 (*BAC*, CXVI, 146).

23 *Apol.* XV:2-10 (*BAC*, CXVI, 145-146).

24 En la versión griega hay un intento de corregir esto relatando algo de la vida e importancia de Jesús, e incluyendo algunas fórmulas trinitarias (XV:1-3). Pero esto es una adición posterior y no nos interesa aquí.

el género humano»,[25] y en el entretanto se sostiene sólo por las oraciones de los cristianos.[26] Por último, hay un pasaje en el que Arístides parece decir que los niños no tienen pecado.[27]

Justino Mártir

El más importante de los apologistas griegos del siglo II es sin duda Justino Mártir, no sólo por la extensión de sus obras, sino también y sobre todo por la profundidad y originalidad de su pensamiento. Era Justino natural de la región de Samaria, de la antigua ciudad de Sichêm, que llevaba por entonces el nombre de Flavia Neápolis.[28] Filósofo por vocación, llegó al cristianismo tras una peregrinación intelectual que él mismo narra en su *Diálogo con Trifón*.[29] No por esto dejó el manto de filósofo, sino que consideró que en el cristianismo había encontrado la verdadera filosofía. Esta es la tesis de sus dos *Apologías* —que más bien parecen ser dos partes de una sola.[30]

Por otra parte, en su *Diálogo con Trifón* discute Justino las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos. Según Eusebio, Justino escribió otras obras, pero ninguna de ellas ha llegado hasta nosotros.[31]

Las *Apologías* de Justino carecen del carácter sistemático que podría esperarse en obras de esta índole. En la primera de ellas, después de una brevísima introducción, apunta Justino que es cosa razonable abandonar aquellas tradiciones que no sean buenas y amar sólo la

25 *Apol.*, XVII:7 (*BAC*, CXVI, 147).

26 *Apol.*, XVI:6 (*BAC*, CXVI, 146).

27 *Apol.*, XV:9 (*BAC*, CXVI, 145): «Y cuando a uno de ellos les nace un niño, alaban a Dios; y también si sucede que muera en su infancia, alaban a Dios grandemente, como por quien ha atravesado el mundo sin pecados.» Este pasaje no aparece en el texto griego.

28 *I Apol.*, I (*BAC*, CXVI, 182). Hay un buen estudio: E.F. Osborn, *Justin Martyr* (Tubinga, 1973).

29 *Dial.*, II:3-VIII:2 (*BAC*, CXVI, 303- 315). Véase J. Champonnier, «Naissance de l'humanisme chrétien», *Bulletin de la Association G. Budé*, nouv. sér., 3 (1947), 58-68.

30 La *II Apol.* carece de dedicatoria y no es más que un apéndice a la *I Apol.*, aunque resulta imposíble determinar cuánto tiempo transcurrió entre la composición de la una y la de la otra. Véase P. Keresztes, «The So-Called Second Apology of Justin», *Lat.*, 20 (1965), 858-69.

31 Las obras que Eusebio menciona son: *Contra los griegos*, *Refutación*, *De la monarquía divina*, *Salterio*, *Acerca del alma* y *Contra Marción*, además de las obras que aún se conservan, y que han sido mencionadas arriba (*HE*,IV:18. Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 193- 195). Además, el propio Justino menciona una obra suya *Contra todas las herejías* (*I Apol.*, XXVI; *BAC*, CXVI, 210) y los apuntes de su *Disputa con Crescente*, que circulaban entonces por Roma (*II Apol.*, VIII:5; *BAC*, CXVI, 270). Aunque existen algunos escritos con estos títulos y atribuidos a Justino (*Cohortatio ad Graecos*, *Oratio ad Graecos*, *De monarchia*) éstos son espurios.

verdad. Esto es precisamente lo que deben hacer los emperadores destinatarios de esta obra, ya que se les conoce por sabios y filósofos, y manda la justicia que no se condene a los cristianos por su solo nombre, sino que se atienda a lo que ese nombre significa antes de juzgarle. De aquí se sigue la necesidad de toda una exposición de lo que el nombre de «cristiano» significa en realidad, y de cuál sea la relación de los cristianos con el Imperio, con las buenas costumbres y con el paganismo. En cuanto a esto último, Justino encuentra varios puntos de contacto entre el paganismo y la fe cristiana. Este es en pocas palabras el argumento de la *Primera Apología*, que se repite una y otra vez con algunas variantes. Además, Justino incluye en esta obra algunos datos de gran interés para la historia de la liturgia y de las herejías.[32]

La llamada *Segunda Apología* parece no ser más que la continuación de la primera. En ella se desarrolla el argumento que ya hemos expuesto, aunque ahora con atención más específica a las relaciones entre el cristianismo y la filosofía pagana.

El *Diálogo con Trifón* es algo posterior a las *Apologías*, y nos presenta una conversación acerca de la correcta interpretación del Antiguo Testamento. El interlocutor de Justino es el judío Trifón —tal vez el rabino Tarfón de quien nos habla la Mishna.[33] Al principio de este diálogo, Justino nos da los pocos datos que poseemos acerca de su conversión al cristianismo. El resto es una apología frente al judaísmo acerca de la interpretación del Antiguo Testamento, la divinidad de Jesús, y el Nuevo Israel.[34]

En su tarea de defender el cristianismo, Justino se enfrenta a dos problemas básicos: por una parte, el de la relación entre la fe cristiana y la cultura clásica, y por otra, el de la relación entre el Antiguo Testamento y esa fe. Justino basa su respuesta a la primera de estas cuestiones en su doctrina del *logos* o Verbo. Aunque la doctrina del *logos* tiene sus orígenes en la filosofía griega, Justino no es el primero en unirla a la tradición judaico-cristiana, pues Filón de Alejandría y el Cuarto Evangelio le sirven de precedentes. De hecho, la doctrina de

32 P. Keresztes, «The Literary Genre of Justin's First Apology», *VigCh*, 19 (1965), 99-110; W. Schmidt, «Die Textüberlieferung der Apologie des Justins», *ZntW*, 40 (1941), 87-138.

33 Eusebio (*HE*, IV:18.6) afirma que Trifón era el judío más famoso de la época. Véase M.J. Lagrange, *Saint Justin* (París, 1914), p. 28.

34 F.M.M. Sagnard, «Y-a-t-il un plan du 'Dialogue avec Tryphon'?» *Mélanges Joseph de Ghellinck*, I (Gembloux, 1951), 171-82; J.C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine* (Leiden, 1971).

Justino acerca del *logos* se relaciona estrechamente con la de Filón, de la que se deriva.[35]

Siguiendo un pensamiento harto difundido entre los filósofos griegos, Justino afirma que todo conocimiento es producto del *logos*. Este *logos*, al tiempo que el principio racional del universo, es el Cristo preexistente del prólogo del Cuarto Evangelio. Luego, combinando estas dos tradiciones con respecto al *logos*, Justino llega a la conclusión de que todo conocimiento es don de Cristo, y que por tanto. . .

> ...quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; mas los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos y no saben de miedo ni turbación.[36]

Estos no conocían al Verbo sino «en parte».[37] Sólo conocían aquellas verdades que el Verbo les revelaba,[38] pero no podían contemplar al Verbo mismo. Este Verbo, sin embargo, se ha hecho carne, y así los cristianos conocen al Verbo «entero».[39] Los cristianos contemplan verdaderamente lo que los antiguos vieron sólo en parte. Dicho de otra manera, Justino distingue entre el *logos seminal* y las *semillas del logos*.[40] Este vocabulario es tomado prestado de los estoicos, pero se halla sin embargo revestido de un sentido muy distinto. Para los estoicos, las semillas del *logos* son datos universales que todos conocen con relación a la moral y la religión. El *logos seminal* es la razón universal, de la cual participa la razón individual, y que actúa sobre las *semillas del logos* para desarrollarlas. Para Justino, por el contrario, las *semillas del logos* no son universales ni naturales, sino que resultan de la acción directa e individual del *logos seminal*. Estas semillas, además, no son datos básicos

35 La divergencia principal entre Justino y Filón en lo que a la doctrina del *logos* se refiere —aparte, claro está, de la doctrina de la encarnación— está en que Justino afirma el carácter personal del *logos*, mientras que Filón lo niega. Véase: Edwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena, 1923), pp. 141-147.

36 *I Apol.*, XLVI:3-4 (*BAC*, CXVI, 232-233).

37 *II Apol.*, X:2 (*BAC*, CXVI, 272).

38 Según Justino, los griegos poseían otra fuente de conocimientos ciertos, además de su conocimiento parcial del Verbo: las Escrituras hebreas, de las que Platón tomó buena parte de sus conocimientos, aunque sin entenderlas adecuadamente (*I Apol.*, LXIV: 8-10, LX; *BAC*, CXVI, 230, 248-249).

39 *II Apol.*, X:3 (*BAC*, CXVI, 272).

40 *II Apol.*, VII:3 (*BAC*, CXVI, 269).

que la mente humana ha de perfeccionar, sino que son más bien iluminaciones que sólo el *logos* mismo puede llevar a la perfección. Es por esto que Justino usa ese término tan poco filosófico de «parte del *logos*»: porque la parte sólo puede ser completada por el todo; porque la parte del *logos* que tuvo Platón no pudo ser completada por la mente de Platón, sino sólo por el logos mismo.[41] La filosofía contiene parte de la verdad, pero ella de por sí sola no puede ni siquiera distinguir esa parte de la verdad de la mucha falsedad que la envuelve.[42] Sólo el Verbo, que es la verdad y la medida de la verdad, puede ser la base de esa distinción. El Verbo, que fue conocido en parte por los filósofos, es ahora conocido en su totalidad por los cristianos. Por ello los cristianos pueden decir que tal o cual afirmación de los filósofos es cierta, y que tal o cual otra es falsa: porque ellos conocen a la Verdad encarnada.

En resumen, Justino toma elementos del estoicismo y los funde con su filosofía básicamente platónica,[43] aunque afirmando siempre que la verdad total sólo puede ser conocida en el Verbo encarnado. De ahí ese carácter extraño del pensamiento de Justino, tan claramente platónico, pero al mismo tiempo tan profundamente cristocéntrico.

Justino discute el problema de las relaciones entre el Antiguo Testamento y la fe cristiana en su *Diálogo con Trifón*.[44] Para él, el Antiguo Testamento se refiere al Nuevo en dos maneras: mediante acontecimientos que señalan a otros acontecimientos del Nuevo Testamento, y mediante profecías que hablan de lo que en el Nuevo Testamento es

41 Acerca del *logos seminal* y las *semillas del logos* en Justino, véase: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (París, 1961), pp. 45-46; R. Holte, «Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy According to Justin's Apologies», *StTh*, 12 (1958), 109-68; J.H. Waszink, «Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos», *Mullus: Festschrift Theodore Klauser* (Münster, 1964), pp. 380-90.

42 Los errores de los paganos se deben, no sólo al carácter parcial de su conocimiento del Verbo, sino también a la obra de los demonios. Los demonios se esfuerzan por llevarnos a la maldad y el error, y uno de sus recursos favoritos consiste en introducir mitos y ritos que no son más que tergiversaciones o parodias de las doctrinas y prácticas cristianas: *I Apol.*, LIV; LVI; LVIII; LXII:1-2; LXIV:4; *II Apol.*, IV:3-4 (*BAC*, CXVI, 242-244; 245-246; 247; 252; 255-256; 257; 265-266).

43 En términos generales, el «platonismo» de Justino es en realidad el «platonismo medio». Véase C. Andresen, «Justin und der mittlere Platonismus», *ZntW*, 44 (1952-53), 153-95; R. Joly, *Christianisme et philosophie: Etudes sur Justin et les apologistes grecs de deuxième siècle* (Bruselas, 1973).

44 L.W. Barnard, «The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr», *VetTest*, 14 (1964), 395-406, muestra que la educación de Justino fue puramente helenista, y que su introducción al Antiguo Testamento tuvo lugar a través del cristianismo. A pesar de ello, Justino parece tener conocimientos correctos sobre la exégesis y las tradiciones judías.

una realidad.[45] Los primeros son «tipos» o «figuras»,[46] y los segundos son «dichos».[47]

Los «dichos» en que Justino encuentra un testimonio del mensaje cristiano no merecen detener nuestra atención, ya que, salvo algunas excepciones, son los textos proféticos tan conocidos que parecen haber circulado en libros de *Testimonia*.[48]

Los «tipos» son de más interés, puesto que aquí vemos desarrollarse la hermenéutica tipológica que será característica de ciertas escuelas cristianas. Según esta interpretación tipológica, hay en el Antiguo Testamento hechos que son figuras de las cosas por venir. Así, afirma Justino que el cordero pascual con cuya sangre fueron untadas las casas de los israelitas era un «tipo» de Cristo, puesto que por la sangre del Salvador se libran los que creen en El. De igual modo, el cordero que debía ser sacrificado y asado señalaba a la pasión de Cristo, puesto que el cordero se asa en forma de cruz. Y la prueba de que todo esto era temporal la ha dado el mismo Dios con la destrucción de Jerusalén, pues con ella resulta imposible aún a los judíos cumplir estos preceptos del Antiguo Testamento.[49]

Esta interpretación tipológica no debe confundirse con el alegorismo alejandrino. En este último, la importancia de la realidad histórica de los hechos del Antiguo Testamento desaparece tras su nuevo significado místico —y el Seudo-Bernabé llega al extremo de decir que el sentido literal del Antiguo Testamento se debe a un ángel malo—[50] mientras que en la tipología de Justino el significado está en el hecho histórico mismo, aunque lo trasciende.[51]

---

45 *Dial.*, CXIV:1 (*BAC*, 500): «Porque hay veces que el Espíritu Santo hacía cumplir acciones que eran figuras de lo porvenir; otras, pronunciaba palabras sobre lo que había de acontecer.»

46 *túpoi.*

47 *lógoi.*

48 Acerca de la posible relación entre Justino y los libros de *Testimonia*, véase: Daniélou, *Message...*, pp. 196-197. Sobre el uso de la profecía en Justino, véase J. Gervais, «L'argument apologétique des prophéties messianiques selon saint Justin», *RUOtt*, 13 (1943), section spéciale, 129-46, 193-208.

49 *Dial.*, XL:1-3 (*BAC*, CXVI, 368).

50 Aunque el propio Seudo-Bernabé se contradice al recurrir a la exégesis tipológica, que requiere una interpretación literal de la historia del Antiguo Testamento.

51 Conviene señalar aquí que Justino parece incluir en su tipología, no sólo la historia del Antiguo Testamento, sino también la estructura toda del universo, pues en todo él aparece la «figura» de la cruz. «Considerad, en efecto, si cuanto hay en el mundo puede ser administrado o tener entre sí comunicación sin esta figura. Porque el mar no se surca si este trofeo de victoria, que aquí se llama la vela, no se mantiene íntegro en la nave; sin ella no se ara la tierra; ni cavadores ni artesanos llevan a cabo su obra si no es por instrumentos que tienen esta figura. La misma figura humana no se distingue en otra ninguna cosa de los animales irracionales, sino por ser recta, poder

Por lo demás, Justino concibe a la manera neoplatónica este logos que habló en los filósofos y los profetas. Según él, Dios es del todo trascendente, sin nombre alguno excepto el de Padre.[52] Para comunicarse con este mundo Dios ha engendrado el *logos*, que ejerce la función de mediador entre el Padre y su creación. Las múltiples manifestaciones de Dios en el Antiguo Testamento no son apariciones del Padre, sino del *logos* que le sirve de mediador y revelador, «pues nadie absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Hacedor y Padre del universo quien, dejando sus moradas supracelestes, apareció en una mínima posición de la tierra.»[53] De aquí surge cierta tendencia a establecer la distinción entre el Padre y el Verbo en términos de la trascendencia e inmutabilidad del uno y la inmanencia y mutabilidad del otro, y también la tendencia a hablar del Padre y el Verbo como si se tratase de dos dioses, el uno absoluto y el otro secundario o subordinado a aquél. De hecho, Justino llega a llamar al Verbo «otro dios».[54] Sin embargo, esto no ha de interpretarse de tal modo que constituya una negación del monoteísmo cristiano, sino que la unidad que existe entre Dios y el Verbo es semejante a la que existe entre el sol y su luz.[55] Se trata más bien de que Justino oscila entre una interpretación de la relación entre el Padre y el Hijo en términos de la angelología hebrea y una interpretación en términos del platonismo medio. Lo primero le lleva a subrayar la unicidad de Dios, y a hacer del logos un atributo o «potencia» de ese Dios único. Lo segundo le lleva a subrayar la trascendencia de Dios, y el logos viene a ser entonces una especie de dios subalterno que sirve de puente entre el mundo y aquel Dios supremo que existe sólo en trascendencia absoluta. Esta vacilación entre una y otra posición no aparece sólo en el pensamiento de Justino, sino que es característica de la teología de los primeros siglos. Como veremos más adelante, sólo a través de una controversia larga y amarga se llegó a clarificar la doctrina cristiana en que a esto se refiere.[56]

---

extender los brazos y llevar, partiendo de la frente, prominente, la llamada nariz, por la que se verifica la respiración del animal, y que no otra cosa muestra sino la figura de la cruz.» (*I Apol.*, LX:2-4; *BAC*, CXVI, 244).

52 Acerca de la trascendencia de Dios en Justino, véase: Goodenough, *The Theology...*, pp. 123-138. Según Goodenough, el pensamiento hebreo concibe la trascendencia divina en términos de distancia espacial, mientras que el griego la concibe en términos de inmutabilidad. Justino combina ambas corrientes de pensamiento.

53 *Dial.*, LX:2 (*BAC*, CXVI, 408).

54 *Dial.*, LVI:11 (*BAC*, CXVI, 397).

55 Dial. CXXVIII:3 (*BAC*, CXVI, 526-527): «...como la luz del sol que ilumina la tierra es inseparable e indivisible del sol que está en el cielo...»

56 Conviene señalar aquí que, aunque Justino no desarrolla su pensamiento en lo que al Espíritu Santo se refiere, para él no cabe duda acerca de la existencia del Espíritu

Las obras de Justino son de importancia para el historiador, no sólo por lo que dicen acerca de las relaciones entre la fe cristiana, la filosofía pagana y el Antiguo Testamento, sino también por la información que nos brindan acerca del modo en que se administraban el bautismo[57] y la eucaristía.[58] Además, con respecto a la eucaristía, afirma Justino que

> ...se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acción de gracias —alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes— es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado.[59]

Si bien las apologías de Justino intentan utilizar la filosofía helenística a fin de presentar la doctrina cristiana, esto no quiere decir que no haya en ellas sentido alguno de la distancia que separa ambos modos de pensar. Este sentido del carácter propio del cristianismo se pone de manifiesto sobre todo en el modo en que Justino subraya la doctrina de la encarnación y la doctrina de la resurrección de los muertos. Más tarde otros presuntos defensores de la fe cristiana intentarán despojarla de esa unión con lo histórico y particular que constituye la doctrina de la encarnación y que tan difícil de aceptar resulta a los filósofos. Justino no pretende negar ni oscurecer la doctrina de la encarnación, sino que hace de ella el centro de sus apologías. Por otra parte, la doctrina de la vida tras la muerte también era objeto de burlas por parte de los paganos, y ante tales burlas algunos cristianos buscaban apoyo en la doctrina platónica de la inmortalidad. Esto daba al cristianismo cierto aspecto intelectual, pero tendía a confundir la doctrina griega de la inmortalidad del alma con la doctrina cristiana de la resurrección de los muertos —y a esta confusión podía seguir toda una serie de valoraciones de carácter más platónico que cristiano. Tampoco aquí se deja llevar Justino por la semejanza aparente entre la doctrina platónica y la cristiana, sino que afirma que el alma es por naturaleza

---

Santo como «tercer principio» junto al Padre y el Verbo. Véase, por ejemplo: *I Apol.*, LX:6 (*BAC*, CXVI, 249).

57 *I Apol.*, LXI (*BAC*, CXVI, 250-251). ¿Distingue Justino entre el bautismo y la confirmación? Véase E.C. Ratcliff, «Justin Martyr and Confirmation», *Th*, 52 (1949), 448-52.

58 *I Apol.*, LXV-LVII (*BAC*, CXVI, 256-259). Véase H.B. Porter, «The Eucharistic Piety of Justin Martyr», *AnglThR*, 39 ((1957), 24-33.

59 I Apol., LVI:2 (*BAC*, CXVI, 257). Aunque hay un pasaje en que Justino habla de la eucaristía como sacrificio (*Dial.*, XLI:3; *BAC*, CXVI, 370; pero véase, por el contrario: *I Apol.*, XIII; *BAC*, 193-194), no hay prueba alguna de que esto se refiera a una repetición del sacrificio de Cristo.

mortal y que la esperanza cristiana está, no en una inmortalidad universal, sino en la resurrección de los muertos.[60]

En resumen, podemos decir que el pensamiento de Justino, tal como lo conocemos por las obras que han llegado hasta nosotros, constituye un intento de lograr una interpretación cristiana del helenismo y del judaísmo. Ambos tienen un sitio dentro del plan de Dios.[61] Esto no lleva a Justino a abandonar el carácter único del cristianismo en pos de una equiparación de todas las doctrinas. Al contrario, el cristianismo es el único punto de vista desde el que pueden juzgarse correctamente tanto el judaísmo como el helenismo. Esto implica toda una doctrina de la historia de la que logramos atisbos en las obras de Justino,[62] pero que veremos desarrollarse más adelante en otros pensadores que construyen sobre sus fundamentos, y especialmente en Ireneo. Quizá si tuviéramos algunas de las obras de Justino que los siglos nos han arrebatado —*Contra todas las herejías, Contra Marción, Discurso contra los griegos*, etc.— descubriríamos en su pensamiento una amplitud que sus obras existentes sólo nos permiten sospechar.

Taciano

Taciano es uno de esos personajes de la antigüedad cristiana que se hallan rodeados de una muralla de oscuridad contra la que se estrellan los más decididos esfuerzos de los historiadores. Nacido en el Oriente —si no es Asiria al menos en Siria—[63] Sin embargo, en los primeros siglos del cristianismo se acostumbraba llamar «Asiria», no sólo a la región que se extendía hacia el Este del Eufrates, sino también las regiones circundantes, incluyendo el Este de Siria. Taciano parece haberse convertido al cristianismo en Roma y mediante los esfuerzos de Justino, que por aquella época enseñaba en la ciudad imperial. Tras el martirio de Justino, alrededor del año 165, Taciano fundó su propio centro de enseñanza. Algunos años después marchó a Siria, donde se dice que fundó una escuela herética. Los antiguos concuerdan en

---

60 *Dial.*, V:1-3; LXXX (*BAC*, CXVI, 310-311; 446-447). Es en el segundo de estos textos que Justino afirma su escatología milenarista: «No sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también los mil años en Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada...»

61 La «dispensación» u *oiconomía* de Dios, término que Justino toma de San Pablo, es característica de su pensamiento, así como del pensamiento de su discípulo Taciano.

62 B. Seeberg, «Die Geschichtstheologie des Justins des Märtyrers», *ZschrKgesch*, 58(1938), 1-81; A. Quacquarelli, «La storia nella concezione de S. Giustino», *RScF*, 6 (1953), 323-39.

63 El propio Taciano afirma haber nacido en Asiria: *Discurso* XLIII (*BAC*, CXVI, 628).

hacerle fundador de la secta de los encratitas, pero bien poco sabemos acerca de esta herejía.[64] Después de esto, posiblemente por el año 180, Taciano desaparece definitivamente de la historia.

Además de su *Discurso a los Griegos*, Taciano compuso el *Diatessaron*, que es el primer intento de armonizar los cuatro evangelios, y que desafortunadamente se ha perdido.[65]

En el *Discurso a los Griegos* Taciano se esfuerza en demostrar la superioridad de la que él llama «religión bárbara» sobre la cultura y religión helénicas. Comienza Taciano recordando a los griegos el origen bárbaro de todas las invenciones de las que ellos ahora se glorían. Además, los mismos filósofos griegos fueron gentes despreciables, según se ve claramente en las muchas anécdotas que de ellos corren. La religión griega, por último, no tiene derecho alguno a considerarse superior a la bárbara, ya que los griegos adoran en sus diosas a las mujerzuelas que sirvieron de modelo a los escultores, además de que las historias que se cuentan de los dioses mismos no son muy dignas de encomio. Y si todo esto resulta poco recuerden los griegos que Moisés fue anterior a Homero, y que cualquiera cosa buena que se encuentre en la religión helénica ha sido simplemente copiada del Antiguo Testamento.[66]

En medio de esta serie de ataques a la civilización griega, Taciano expone la doctrina cristiana. Naturalmente, no debemos esperar aquí una exposición sistemática del pensamiento de Taciano, ya que ése no es el propósito de su obra. Pero sí resulta claro que para Taciano el centro de la doctrina cristiana es Dios y el Verbo o *logos*. Este surge de

64 Las fuentes principales para conocer la herejía de Taciano son: Ireneo, *Adv. haer.*, I:28; Tertuliano, *Del ayuno*, XV; Hipólito, *Philos.*, VIII:10, X:18; Clemente Alej., *Strom.*, III:12-13; Orígenes, *De orat.*,XXIV; Eusebio, *HE*, IV:18-19, V:13, 8; Epifanio, *Panarion*, XLVI-XLVII. Todas estas fuentes concuerdan en que los encratitas prohibían casarse. También parece cierto que se abstenían del vino. Además, algunas de estas fuentes les atribuyen una cristología docetista y doctrinas acerca de la divinidad semejantes a las de Valentín y las de Marción (acerca de Valentín y Marción, véase el próximo capítulo).

65 Además de estas obras, Taciano compuso otras que se han perdido: *De los animales*, *De los demonios*, *De los problemas* y *De la perfección según el Salvador*. Por otra parte, sabemos que se había propuesto escribir una obra *Contra los que han tratado de cosas divinas*, pero no sabemos si llegó a hacerlo.

66 La prioridad cronológica de Moisés sobre Homero es una de las tesis fundamentales de la obra de Taciano, que se esfuerza en probarla mediante diversas cronologías. La conclusión de todo esto es que «Moisés es más antiguo que los antiguos héroes, guerras y divinidades, y más vale creer al que se aventaja en edad que no a los griegos, que fueron a sacar de esa fuente sus enseñanzas sin entenderlas», *Discurso*, XL (*BAC*, CXVI, 625).

Dios de igual modo que de una luz se encienden otras, sin pérdida alguna para la primera.

> Dios era en el principio; mas el Principio nosotros hemos recibido de la tradición que es la potencia del Verbo. Porque el Dueño del universo, que es por sí mismo soporte de todo, en cuanto la creación no había sido aún hecha, estaba solo; mas en cuanto con El estaba toda potencia de lo visible e invisible, todo lo sustentó El mismo consigo mismo por medio de la potencia del Verbo. Y por la voluntad de su simplicidad, sale el Verbo; y el Verbo, que no salta en el vacío, resulta la obra primogénita del Padre.
>
> Sabemos que El es el principio del mundo; pero se produjo no por división, sino por participación. Porque lo que se divide queda separado de lo primero; mas lo que se da por participación, tomando carácter de una dispensación, no deja falto a aquello de donde se toma. Porque de la manera que de una sola tea se encienden muchos fuegos, mas no por encenderse muchas teas se disminuye la luz de la primera, así también el Verbo, procediendo de la potencia del Padre, no dejó sin razón al que lo había engendrado.[67]

A través de él, todas las cosas fueron hechas, primero la materia y luego el mundo.[68] De esta creación forman parte los ángeles y los humanos, ambos creados libres, que por el mal uso de su libertad han dado origen al mal.

> La libertad nos perdió; esclavos quedamos los que éramos libres; por el pecado fuimos vendidos. Nada malo fue por Dios hecho; fuimos nosotros los que produjimos la maldad; pero los que la produjimos, somos también capaces de rechazarla.[69]

El alma no es inmortal, sino que de por sí muere con el cuerpo y luego resucita con él para sufrir una muerte inmortal. Pero esto no sucede al alma que conoce la verdad, sino que sigue viviendo aún después de la destrucción del cuerpo.[70]

67 *Discurso*, V (*BAC*, CXVI, 578). R.M. Grant, «Studies in the Apologists», *HTR*, 51 (1958), 123-34, señala que este modo de entender el *logos* se deriva de la gramática y la retórica más bien que de la filosofía.

68 *Discurso*, XI (*BAC*, CXVI, 587).

69 *Ibid.* (*BAC*, CXVI, 579).

70 *Discurso*, XIII (*BAC*, CXVI, 590-591).

Atenágoras

Atenágoras, el «filósofo», fue contemporáneo de Taciano, aunque por su espíritu y estilo distaba mucho de él. Poco o nada sabemos de Atenágoras, aunque sus obras dejan entrever un espíritu refinado y ardiente. Su estilo, aunque no clásico, es el más terso, claro y correcto de cuantos escritores cristianos de la época han llegado hasta nosotros. Son dos las obras de Atenágoras que han llegado hasta nuestros días: la *Súplica a favor de los cristianos* y *Sobre la resurrección de los muertos*.

En la *Súplica a favor de los cristianos*, tras una breve dedicatoria e introducción que nos permite colocar la obra alrededor del año 177, Atenágoras pasa a refutar las tres acusaciones principales de que son objeto los cristianos: el ateísmo, los banquetes tiesteos, y el incesto. A la acusación de ateísmo responde Atenágoras citando toda una serie de poetas y filósofos que han dicho acerca de Dios cosas semejantes a las que los cristianos ahora dicen y a quienes sin embargo nadie llamó ateos.

> Así, pues, suficientemente queda demostrado que no somos ateos, pues admitimos a un solo Dios, increado y eterno e invisible, impasible, incomprensible e inmenso, sólo por la inteligencia a la razón comprensible, rodeado de luz y belleza y espíritu y potencia inenarrable, por quien todo ha sido hecho por medio del Verbo que de El viene, y todo ha sido ordenado y se conserva. Porque reconocemos también un Hijo de Dios. Y que nadie tenga por ridículo que para mí tenga Dios un Hijo. Porque nosotros no pensamos sobre Dios y también Padre, y sobre su Hijo, a la manera como fantasean vuestros poetas, mostrándonos dioses que en nada son mejores que los hombres; sino que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y operación, pues conforme a él y por su medio fue todo hecho, siendo uno solo el Padre y el Hijo. Y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por la unidad y potencia de espíritu, el Hijo de Dios es inteligencia y Verbo del Padre. Y si por la eminencia de vuestra inteligencia se os ocurre preguntar qué quiere decir «hijo», lo diré brevemente: El Hijo es el primer brote del Padre, no como hecho, puesto que desde el principio, Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo el Verbo, siendo eternamente racional, sino como procediendo de Dios, cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe y tierra inerte y estaban mezcladas las más gruesas con las más ligeras, para ser sobre ellas idea y operación. Y concuerda con nuestro razonamiento el Espíritu profético: *El Señor —dice— me crió principio de sus caminos para sus obras.* Y a la verdad, el mismo Espíritu Santo, que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación de Dios, emanando y volviendo, como un rayo del sol. ¿Quién, pues, no se sorprenderá de oir llamar ateos a quienes admiten a un Dios Padre y a un Hijo y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden?[71]

Como puede verse en este texto, la doctrina del *logos* de Atenágoras es semejante a la de Justino, aunque Atenágoras se esfuerza en mostrar la unidad del *logos* con el Padre, y así evita la tendencia subordinacionista de Justino.[72] Además, Atenágoras parece distinguir entre el *logos* tal como existía desde el principio en Dios y el *logos* «como procediendo de Dios, cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe y tierra inerte». Es posible que aquí Atenágoras se refiera a la distinción de Filón entre el «verbo interior» y el «verbo pronunciado»[73] que se hallará explícita en los *Tres libros a Autólico* de Teófilo de Antioquía, que estudiaremos en la próxima sección.

En cuanto a las acusaciones de celebrar banquetes tiesteos y uniones incestuosas, Atenágoras las rechaza categóricamente. ¿Cómo pensar que los cristianos sean capaces de semejantes actos que a todos son repulsivos, cuando profesan una doctrina moral superior a la de los demás? Los cristianos son incapaces de comer niños, puesto que el homicidio y hasta el aborto les están prohibidos. Y los cristianos son también incapaces de uniones incestuosas, puesto que condenan el más leve pensamiento contra la castidad, y alaban la virginidad por sobre toda otra forma de vida.

En la obra *Sobre la resurrección de los muertos*, Atenágoras se esfuerza en probar la posibilidad de la resurrección del cuerpo, mostrando por una parte que dicha resurrección resulta del todo adecuada al carácter de Dios, y por otra que la naturaleza humana misma la requiere. Sin embargo, Atenágoras no ve contradicción alguna entre la resurrección de los muertos y la inmortalidad del alma, sino que afirma que ésta última requiere aquélla, ya que el ser humano no es verdaderamente tal sino en la unión del alma y del cuerpo.[74]

En lo que a la relación entre la filosofía y la teología se refiere, la actitud de Atenágoras es semejante a la de Justino. Ambos aceptan el valor de las verdades que se esconden en la filosofía de los paganos, y hay pasajes de la *Súplica* en que se afirma que Platón conoció lo esencial de la doctrina cristiana de Dios.[75] Pero Atenágoras afirma que la gran diferencia entre los filósofos y los cristianos está en que aquéllos

71 *Súplica*, XI (*BAC*, CXVI, 659-661).
72 Acerca de la doctrina del *logos* en Atenágoras, véase también: *Súplica*, XXIV (*BAC*, CXVI, 687-688).
73 Véase más arriba, el Cap. II, nota 40.
74 *Sobre la res.*, XV (*BAC*, CXVI, 732-73).
75 *Súplica*, XXII (*BAC*, CXVI, 684-687).

siguieron los impulsos de sus propias almas, mientras que éstos siguen la revelación de Dios mismo.[76] Por esto es que los filósofos se contradicen mutuamente, aunque Atenágoras nunca hace resaltar tales contradicciones como lo hará Hermias.

Teófilo

Allá por el año 180 o poco después escribía Teófilo, Obispo de Antioquía, sus *Tres libros a Autólico*.[77] En éstos, intenta el obispo antioqueño mostrar a su amigo Autólico la verdad del cristianismo. Su obra, sin embargo, carece de la profundidad de los escritos de Justino, y también de la elegancia de los de Atenágoras. Su conocimiento de la cultura clásica parece haber sido en extremo superficial, y de esa superficialidad adolece también su defensa del cristianismo.

El primero de los *Tres libros a Autólico* trata de Dios; el segundo, de la interpretación del Antiguo Testamento y los errores de los poetas; y el tercero, de la excelencia moral del cristianismo. No parece necesario resumir aquí el contenido de cada uno de estos tres libros, sino sólo señalar la doctrina de Teófilo con respecto al conocimiento y a la naturaleza de Dios.

Según Teófilo, sólo el alma pura puede conocer a Dios. A Autólico, que le había pedido que le mostrase su Dios, Teófilo responde que le muestre su hombre, es decir, que le muestre la pureza que es necesaria para ver a Dios. El alma es como un espejo que sólo cuando está limpio refleja la imagen de quien se coloca frente a él.[78]

En cuanto a la naturaleza de este Dios que sólo los de alma pura pueden conocer, es decididamente trinitaria. De hecho, es Teófilo el primer autor cristiano que utiliza la palabra «trinidad».[79] Al igual que Justino y Taciano, Teófilo llama *logos* a la segunda persona de la Trinidad, aunque introduce en la teología cristiana la distinción de

76 *Súplica*, VII (*BAC*, CXVI, 656-657).

77 Eusebio, *HE*, IV:24 (Trad. Luis M. de Cádiz, p. 205). Por este testimonio, y por el de Jerónimo (*De vir. ill.*, XXV), sabemos que Teófilo escribió, además de los *Tres libros a Autólico*, una obra *Contra la herejía de Hermógenes*, otra *Contra Marción*, algunas obras catequéticas, y comentarios sobre el Evangelio y los Proverbios de Salomón. Todas estas obras se han perdido. F. Loofs (*Theophilus von Antiochen Adversus Marcionem and die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*; Leipzig, 1930) cree poder descubrir en Ireneo una fuente literaria que él llama IQT, y que cree poder reconocer como el *Contra Marción* de Teófilo. Sin embargo, esta tesis ha sido refutada por F.R.M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching* (Cambridge, 1914), y no goza de aceptación general entre los eruditos.

78 I *Ad Autol.*, II (*BAC*, CXVI, 768-769).

79 *triás*.

Filón entre el *logos* inmanente, que existía siempre en la mente o corazón de Dios y el *logos* expresado. Como *logos* inmanente, este *logos* existe en Dios eternamente; como *logos* expresado, fue engendrado antes de todas las cosas, y es en este sentido que se dice de él que es «el primogénito de toda creación».[80] La introducción de esta distinción en el campo de la teología cristiana es de suma importancia, pues pronto fue aceptada y empleada por algunos de los teólogos más influyentes, y llegó a ocupar un sitio de importancia en las controversias de los siglos subsiguientes.

Hermias

Bajo el título de *Burla de los Filósofos Paganos*, se incluye entre los apologistas griegos del siglo II la obra de Hermias, a quien alguien se atrevió a llamar «el filósofo». Sin embargo, la fecha de composición de esta breve obra apologética es del todo insegura, a tal punto que algunos críticos la sitúan a fines del siglo segundo, mientras que otros piensan que pertenece al sexto.[81] Es una obra carente tanto de elegancia literaria como de interés teológico, y en ella se pone de manifiesto un desprecio total hacia la filosofía pagana. De un modo irónico y punzante, Hermias muestra las contradicciones de los sabios de la antigüedad, con el propósito de probar que ninguno de ellos es digno de atención. Si hay algún valor positivo en esta obra, está en el modo en que manifiesta el sentido del humor de un cristiano de los primeros siglos. Por lo demás, este autor deja entrever bien poco de su pensamiento cristiano.

El Discurso a Diogneto

Bajo este título, se incluye entre los Padres Apostólicos una breve obra de carácter claramente apologético. En cuanto a su fecha, los críticos no están de acuerdo, ya que algunos piensan que ésta es la

80 III *Ad Autol.*, XXII (*BAC*, CXVI, 813).

81 Véase la discusión de esta cuestión en: Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur; Erster Band: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts* (Darmstadt, 1962), pp. 326-328.

perdida apología de Cuadrato, y que por tanto es la más antigua de las apologías cristianas, mientras que otros piensan que pertenece al siglo III.[82] Esta falta de certeza con respecto a la fecha de composición resta algo del interés que esta obra tiene para la historia del pensamiento cristiano, pero en nada disminuye su carácter de obra maestra de la literatura cristiana de los primeros siglos.

En doce breves capítulos —si los dos últimos son auténticos—[83] se encuentra resumida una de las más bellas y nobles apologías cristianas de esta época. Sin caer en la violencia excesiva de un Taciano o un Hermias, el *Discurso a Diogneto* señala la sinrazón de los dioses paganos así como de las prácticas judías, y expone de manera positiva y sencilla el carácter de la fe cristiana, que no viene de los hombres, sino del Dios creador del Universo, y que se manifiesta en la moral superior de sus seguidores.

Las apologías perdidas

Además de las apologías que hemos estudiado, se han perdido otras de cuya existencia sabemos por los antiguos escritores eclesiásticos. En primer lugar, debemos mencionar la *Apología* de Cuadrato, que fue, según Eusebio, la primera obra de su género.[84] Aristón de Pella escribió la primera apología cristiana contra los judíos,[85] Milcíades y Apolinario de Hierápolis escribieron, además de otras obras, apologías contra los gentiles y los judíos.[86] Finalmente, Melitón de Sardis fue un prolífico autor del siglo II que escribió, entre sus muchas obras, una *Apología* dirigida al Emperador Antonino.[87]

De este último se conserva sin embargo una homilía sobre la pasión. En ella, Melitón resume toda la historia de Israel y especialmente del éxodo y la institución de la pascua, refiriéndolo todo a Jesucristo mediante una interpretación tipológica.

> El es la pascua de nuestra salvación;
> El es el que en muchos sufrió muchas cosas;
> El es el que en Abel fue muerto;
> en Isaac, atado;
> en Jacob, extranjero;
> en José, vendido;
> en Moisés, echado
> en el cordero, sacrificado;
> en David, perseguido;
> en los profetas, deshonrado.[88]

Al igual que Justino, Melitón cree que el Antiguo Testamento señala a Cristo de dos modos. En primer lugar, hay dichos proféticos en los que se describe algún aspecto de la vida de Jesucristo. En segundo lugar —y es a esto que Melitón presta más atención— hay acontecimientos que son «tipos» o figuras de lo que habría de acontecer en Jesús. Sin embargo, hay un contraste agudo entre Justino y Melitón en cuanto los conceptos filosóficos no juegan papel alguno en esta homilía.

Como el resto de los escritos de los apologistas, la *Homilía Pascual* de Melitón subraya la preexistencia y divinidad de Cristo, al que tiende a identificar con el Padre.[89] También aquí encontramos un agudo contraste con Justino, quien ya hemos visto que tiende al subordinacionismo, aunque Melitón se asemeja a Justino en su confusa doctrina del Espíritu Santo. Por otra parte, Melitón afirma claramente que Cristo es

---

82 No faltan críticos que hayan querido atribuirla al siglo XIII, o aun al Renacimiento, pero tales teorías carecen de fundamento. Véase un resumen de las diversas teorías en la introducción de D. Ruiz Bueno al *Discurso* en: *BAC*, CXVI, 818-820. El propio Ruiz Bueno ve con simpatía la tesis de D.P. Andriessen, según la cual el *Discurso* es la apología de Cuadrato (véanse las pp. 820-830). Hay un argumento, aunque no muy feliz, en pro de Teófilo como el autor de este documento: F. Ogara, «Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio», *Greg*, 25 (1944), 74-102.

83 Ciertas cuestiones de estilo, vocabulario y contenido han llevado a algunos críticos a negar la autenticidad de estos dos capítulos. Sin embargo, sus argumentos no parecen ser del todo sólidos. Véase: Henri Irénée Marrou, *A Diògnete: Introduction, édition critique, traduction et commentaire* (París, 1951), pp. 219-240.

84 Eusebio, *HE*, IV, 3 (Trad. Luis M. de Cádiz, pp. 159- 160).

85 Los datos que tenemos acerca de Aristón de Pella son harto escasos. Se encuentran en la *HE* de Eusebio, IV, 6 (Trad. Luis M. de Cádiz, p. 163). Máximo el Confesor (en sus escolios a la *Teología Mística* de Seudo-Dionisio) afirma que Aristón fue el autor de un *Diálogo entre Jasón y Papisco acerca de Cristo*. Esta obra circuló ampliamente en la antigüedad, y tanto el pagano Celso como el cristiano Orígenes juzgaban que era de escaso valor (Orígenes, *Contra Celsum*, IV:52; *PG*, XI, 1113-1116).

86 Según Eusebio, (*HE*, V:17; trad. L. M. de Cádiz, pp. 256-257) Milcíades escribió, además de una *Apología*, una obra *Contra Marción* y varios libros *Contra los gentiles* y *Contra los judíos*. En cuanto a Apolinario, afirma Eusebio (*HE*, IV:27; trad. L.M. de Cádiz, p. 210) que escribió una *Oratio* dirigida al Emperador, cinco libros *Contra los gentiles*, dos *Contra los judíos*, dos *Acerca de la verdad*, y otros *Contra la herejía de los frigios*— es decir, el montanismo.

87 Los títulos de sus obras perdidas son demasiado numerosos para mencionarlos aquí. Véase la *HE* de Eusebio, IV:26 (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 207-209).

88 Bernard Lohse, ed, *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes* (Leiden , 1958), pp. 416- 426.

89 «La teología de Melitón, tal como se revela en esta homilía, se halla dominada por la idea de la divinidad y preexistencia del Cristo... Pero este énfasis sobre su divinidad y preexistencia hacía natural y casi inevitable que en su lenguaje ingenuo y poco cauteloso quedase eclipsada la distinción entre Dios el Padre y Dios el Hijo». C. Bonner, *The Homily on the Passion by Bishop Melito of Sardis* (London, 1940), pp. 27-28.

a un tiempo Dios y hombre, y es en esta homilía suya que primero encontramos la afirmación de que hay en él «dos naturalezas».[90]

Consideraciones generales

Al pasar de los Padres Apostólicos a los Apologistas griegos del siglo II, nos encontramos en una atmósfera completamente distinta. Estamos ahora siendo testigos de los primeros encuentros del cristianismo con la cultura clásica, y de la manera en que los cristianos se esfuerzan por interpretar las relaciones entre ambos. Así, algunos se muestran decididos defensores de las semillas de verdad que creen hallar en la filosofía pagana, mientras que otros no ven entre el cristianismo y el helenismo sino una inevitable guerra a muerte. Por otra parte, en su esfuerzo de presentar su fe de tal modo que pueda ser comprendida por los paganos, los cristianos se ven obligados a sistematizar su pensamiento, y así se puede decir que los Apologistas son los primeros pensadores sistemáticos del cristianismo. En esta tarea de sistematización y en su doctrina del *logos*, que abre el camino al diálogo entre la fe cristiana y la cultura clásica, estriba el valor de la obra de los Apologistas.

Esta obra, sin embargo, encierra sus peligros, puesto que al mismo tiempo que tiende a definir la fe de la Iglesia, va haciendo surgir otros problemas que los primitivos cristianos no habían soñado siquiera. Así, el desarrollo de la doctrina del *logos*, con todas sus implicaciones filosóficas, va a dar lugar algunos años más tarde a graves controversias teológicas. Ya en los Apologistas, vemos apuntar la diversidad de puntos de vista entre un Justino, que afirma que el Verbo es «otro dios», y un Melitón, que tiende a identificar al Hijo con el Padre. Y entre ambos encontramos a Teófilo, que distingue entre un Verbo interior, en la mente del Padre, y un Verbo proferido o hablado, que es el agente creador que más tarde se encarnará en Jesucristo.

En cuanto a su concepción general del cristianismo, podemos decir que los apologistas parecen ver en él sobre todo una doctrina, ya sea ésta moral o filosófica. Cristo es antes que nada el Maestro de una nueva moral o de una verdadera filosofía. Pero no debemos olvidar que en la homilía de Melitón Cristo se presenta como el vencedor de la muerte y de los poderes del mal, y el cristianismo como la participación en la victoria de Cristo. Es decir, que es posible que estos apologistas, que al

90 Ed. B. Lohse, 48. Existen otros fragmentos en que Melitón habla de las «dos substancias» de Cristo.

dirigirse a los paganos hablan de Cristo como maestro e iluminador, tengan de su obra salvadora una visión mucho más amplia y profunda que lo que las obras que han llegado hasta nosotros nos dejan entrever.

En todo caso, no es del todo cierto que los apologistas constituyan un nuevo punto de partida en el camino de la «helenización progresiva» del cristianismo, como pretendía Harnack. Su posición ante la filosofía no es uniforme, como lo muestra claramente el contraste entre Justino, Atenágoras y Teófilo, de una parte, y Hermias y Taciano de otra. Aún entre los que más utilizan los instrumentos filosóficos, como Justino y Atenágoras, doctrinas tales como la de la encarnación y la resurrección de los muertos, que resultan repugnantes al espíritu helénico, no pierden su carácter central. Esto no quiere decir, sin embargo, que los apologistas no hayan sido uno de los instrumentos para la penetración del helenismo en la teología cristiana. Lo que quiere decir es simplemente que tal penetración no ha pasado todavía de lo formal, e influye poco en el contenido doctrinal. Lentamente, lo formal se hará sentir en lo material, y entonces la Iglesia se verá envuelta en grandes luchas doctrinales.

Por lo pronto eran otros los problemas teológicos que agitaban la vida interna de la Iglesia, y haríamos mal en interpretarlos exclusivamente en términos de la oposición entre el espíritu hebreo y la mente griega. Nos referimos a las primeras herejías, que estudiaremos en el próximo capítulo.

V

Las primeras herejías: reto y respuesta

Desde muy temprano la iglesia cristiana tuvo que luchar contra las tergiversaciones del cristianismo que introducían algunas personas. En aquellos primeros siglos, llegaban a la fe cristiana conversos de todo tipo de trasfondo religioso y cultural. Era de esperarse que estos conversos interpretasen el cristianismo según ese trasfondo, pero algunos llevaban esto a tal extremo que despojaban a su nueva fe de su carácter único. Así, desde muy temprano el apóstol Pablo tuvo que luchar contra aquéllos que pensaban que el cristianismo no debía ser más que una nueva secta dentro del judaísmo. Otros se dedicaban a «vanas genealogías y fábulas de viejas», como las llama la Epístola a Timoteo. Otros, en fin, pretendían tomar del cristianismo sólo aquello que más les convenía y adaptarlo a sus antiguas creencias, al estilo de Simón el Mago, de quien nos hablan los Hechos de los Apóstoles. De todo esto surgió una sorprendente variedad de doctrinas que pretendían ser cristianas pero que sin embargo atacaban u olvidaban algunos de los aspectos fundamentales de la fe cristiana.

La existencia de esta diversidad de doctrinas se manifiesta ya en el Nuevo Testamento, cuyos escritores se esfuerzan en detenerlas. La Epístola a los Gálatas, la Epístola a los Colosenses, toda la literatura joanina y la Primera Epístola de Pedro nos hacen ver el vigor con que

los primitivos cristianos se opusieron a tales tergiversaciones de su fe. En Ignacio de Antioquía, hemos encontrado ya una oposición violenta a los que afirman que Jesucristo vivió en la carne sólo en apariencia. Poco más tarde, Justino vuelve a atacar a estos falsos maestros del cristianismo. Además, casi todos los apologistas escribieron contra los herejes obras que no han llegado hasta nosotros.

Fue en el siglo II, y sobre todo en su segunda mitad, que estas doctrinas lograron una pujanza tal que provocaron en la iglesia una reacción de gran importancia para la historia del pensamiento cristiano. A fin de comprender el origen y fuerza de estas doctrinas es necesario resumir su historia desde sus primeras manifestaciones.

Los cristianos judaizantes

El primer problema doctrinal que confrontó la primitiva iglesia cristiana fue el de sus relaciones con el judaísmo. La lenta solución de este problema se ve ya en el libro de Hechos de los Apóstoles, así como en las epístolas paulinas. Hubo, sin embargo, personas que nunca aceptaron la solución que Pablo ofrecía y que a la larga siguió toda la iglesia. Estos son los llamados cristianos judaizantes.

Es difícil exponer las doctrinas de estos grupos, así como también distinguir entre ellos. Esta dificultad, que se debe en parte a la escasez del material que poseemos, la encontraron ya los antiguos escritores cristianos, y así vemos que existe en sus escritos cierta confusión referente a los distintos grupos de cristianos judaizantes y sus doctrinas. Es probable que esto se deba a que estos cristianos no se organizaron al principio en grupos claramente definidos, y que por tanto se hacía difícil distinguir entre ellos.

En todo caso, y sin forzar demasiado el material que ha llegado hasta nosotros, parece posible dividir estos cristianos judaizantes en tres grupos principales.

En primer lugar, Justino nos habla de ciertos cristianos que seguían la ley judía pero no pretendían que los demás la siguieran.[1] Estos pueden ser llamados judaizantes moderados y al parecer nunca presentaron problemas alguno para la iglesia, que tampoco condenó su posición.

Pero existía también otro grupo de cristianos judaizantes —más bien de judíos cristianizados— que afirmaba que para ser cristiano era necesario cumplir la ley del Antiguo Testamento, que Pablo era un

1 *Diálogo*, XLVII (*BAC*, CXVI, 379).

apóstata de la verdadera fe, y que Cristo no había sido hijo de Dios desde el principio, sino que había sido adoptado como tal debido a su carácter. Esta es la secta de los llamados «ebionitas», que parece haber perdurado por algunos siglos.[2]

Las fuentes de nuestro conocimiento del ebionismo son, además del testimonio de los antiguos escritores antiheréticos,[3] la traducción que del Antiguo Testamento hiciera el ebionita Simaco y ciertas porciones de la literatura Seudo-clementina. Entre las fuentes que han dado origen a esta última, los eruditos creen poder distinguir la que llaman «La predicación de Pedro», cuyo pensamiento concuerda con lo que los antiguos escritores antiheréticos nos dicen acerca del ebionismo. De aquí se sigue que «La predicación de Pedro» es de origen ebionita, y que por ello nos ofrece un testimonio directo de la doctrina ebionita.[4]

A partir de estas fuentes, es posible reconstruir —al menos parcialmente— el pensamiento ebionita. Al parecer, éste se relaciona en sus orígenes con el judaísmo esenio, ya que algunos de sus principios parecen haber sido tomados de ese tipo de judaísmo —la condenación de los sacrificios de animales, que sustituían por la alabanza; la doctrina de la existencia de dos principios, el uno bueno y el otro malo, pero ambos originados en Dios; etc., etc.[5]

Según los ebionitas, hay un principio del bien y un principio del mal. El principio del mal es el señor de este siglo, pero el principio del bien triunfará en el siglo por venir. Mientras tanto, el principio del bien se da a conocer en este mundo a través de su profeta que se ha presentado en diversas encarnaciones. Adán, Abel, Isaac y Jesús son encarnaciones del profeta del bien. Pero, después de Adán, cada encarnación del profeta del bien se halla acompañada de su contraparte que sirve los propósitos del principio del mal. Caín, Ismael y Juan el Bautista son manifestaciones del principio del mal —que también se llama principio femenino.[6]

2 El término «ebionita» aparece por primera vez en el *Adv. haer*, de Ireneo (I:26, 2; *ANF*, I, p. 352). Su origen etimológico parece encontrarse en un término hebreo y arameo que significa «pobre».

3 Justino, *Diálogo*, XLVII (*BAC*, CXVI, 379-382); Ireneo, *Ad. haer*. I:26; Orígenes, *Contra Cel.*, II:1, 3; V:61, 65; Epifanio, *Panarion*, XXIX-XXX; Eusebio, *HE*, III:27; Hipólito, *Philosophumena*, VII:34.

4 La fuente a que aquí nos referimos, llamada *Kerygmata Petrou*, no ha de confundirse con el *Kerygma Petrou* a que tanto Clemente de Alejandría como Orígenes se refieren. Al parecer esta última obra era de carácter apologético, y algunos eruditos piensan que los apologistas del siglo segundo tomaron de ella parte de sus materiales.

5 Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (París, 1958), pp. 69-76, ofrece una valiosa comparación entre los Rollos del Mar Muerto y la doctrina ebionita.

6 *Hom.* II:15-17 (*ANF*, VIII, 231-232).

Dentro de este sistema de pensamiento, Jesús es antes que nada un profeta del principio masculino o principio del bien. Por lo demás, Jesús es sólo un hombre a quien Dios ha elegido para proclamar su voluntad. Jesús no nació de una virgen, y fue en el momento de su bautismo que recibió de lo alto el poder que le capacitó para su misión. Esta misión no consistía en salvar a la humanidad —ningún hombre puede hacer tal cosa— sino en llamar a los humanos a la obediencia de la Ley, que ha sido dada por el principio masculino. La Ley era en efecto el centro de la religiosidad ebionita y, aunque no ofrecían sacrificios sangrientos, los ebionitas hacían mucho hincapié en la circuncisión y la observancia del sábado.[7] Las leyes que en el Antiguo Testamento se refieren a la celebración de sacrificios no fueron dadas por Dios, sino que han sido añadidas al texto sagrado debido a la influencia del principio femenino.[8] Es por esto que, a pesar de su estricta observancia de la ley, Epifanio nos dice que los ebionitas no aceptan el Pentateuco en su totalidad.[9]

Además, afirman los ebionitas que Jesús tampoco quiso abrogar la Ley, ni siquiera cumplirla en el sentido de completarla. Fue Pablo quien introdujo esta doctrina en el cristianismo. Y esto era de esperarse, pues Pablo era precisamente una manifestación del principio femenino.[10]

En conclusión, este tipo de cristianismo judaizante era una adaptación del movimiento esenio, del que se diferenciaba por el lugar que Jesús ocupaba en su pensamiento. Pero este lugar no era central, sino periférico, y quizá sea más exacto hablar de un «esenismo cristianizado» que de un «cristianismo judaizante».[11]

El ebionismo nunca tuvo muchos seguidores, y desapareció paulatinamente cuando la iglesia fue haciéndose cada vez más gentil y menos judía. Esto no quiere decir que no presentase un reto a la iglesia de los primeros siglos. Al contrario, lo que estaba en juego en el caso del ebionismo —como también en el caso del gnosticismo— era la posibilidad de tomar a Jesús y adaptarlo de tal modo que fuese posible

7 Lo que antecede ha sido resumido de: Daniélou, *Théologie...*, pp. 75-76.

8 *Hom.* II:38 (*ANF*, VIII, 236).

9 *Panarion*, XXX:18.

10 En la literatura Seudo-clementina no se ataca directa y abiertamente a Pablo, pero se habla repetidamente de un «hombre hostil» o «enemigo» que sin lugar a dudas ha de identificarse con el Apóstol a los Gentiles.

11 Esta es la interpretación de Daniélou, *Théologie...*, pp. 68-76. En esto, Daniélou sigue a Culmann, «Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudo-Klementinen», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlin, 1954), pp. 35-51. Frente a esta interpretación, véase: Joseph A. Fitzmeyer, «The Qumran Scrolls, the Ebionites, and Their Literature», en K. Stendahl, ed., *The Scrolls and the New Testament* (London, 1958), pp. 208- 231.

juxtaponerlo a los antiguos sistemas de pensamiento. Al hacer esto, la persona de Jesús perdía su carácter único y central. Ya no se trataba del Hijo Unigénito de Dios, sino de un profeta dentro de una secuencia de profetas. Ya no se trataba del Salvador, sino de un elemento —a veces secundario— dentro de la acción de Dios en este siglo. A esto se oponía la iglesia, no por un simple conservadurismo, sino porque veía envuelto en ello el centro de su mensaje.

Hay sin embargo otra tendencia dentro del cristianismo judaizante que, sin negar su relación estrecha con el ebionismo, se caracteriza por ciertas influencias gnósticas.

El principal exponente de este tipo de cristianismo judaizante parece haber sido Elxai —también llamado Elkesai, Elcesai o Elchasai. Elxai vivió en la primera mitad del siglo segundo, pero es poco lo que sabemos acerca de su vida.[12] Su doctrina es francamente ebionita, aunque con tendencias gnósticas,[13] y se basa en una supuesta revelación que Elxai recibió de un ángel que medía noventa y seis millas de estatura. Este ángel es el Hijo de Dios. Junto a él estaba otro ángel de iguales proporciones, aunque femenino, que es el Espíritu Santo.

Sólo conocemos el contenido de esta revelación de Elxai a través de las citas y comentarios en que los antiguos escritores eclesiásticos la atacan. De su testimonio se desprende que la doctrina elxaíta era sólo un ebionismo —era necesario guardar la Ley y circuncidarse; Jesús era solamente un profeta— con ciertas influencias gnósticas —especulaciones astrológicas, numerología y tendencias dualistas Su fuerza parece haberse encontrado en el Oriente, sobre todo más allá del Eufrates, de donde el mismo Elxai puede haber sido originario. En todo caso, la importancia de esta secta es mayor de lo que podría pensarse a partir de los escasos datos que poseemos, pues al parecer el profeta Mohamed, fundador del Islam, recibió su influencia.

12 Hipólito, *Philosophumena* IX:8-12 (*ANF*, V, 131-134); Eusebio, *HE*, VI: 38 (Trad. L.M. de Cádiz, pp. 326-327); Epifanio, *Panarion* XIX; Teodoreto, *Haereticarum Fabularum Compendium* II:7.

13 Aquí seguimos, frente a Daniélou (*Théologie...* pp. 76-80) la tesis de Schoeps (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp. 325-334). El primero pretende hacer del elxaísmo un ebionismo modificado por el cristianismo ortodoxo. El segundo cree que la modificación que lleva del ebionismo al elxaísmo se debe más bien a influencias gnósticas. Puesto que esta segunda tesis parece ajustarse mejor al testimonio de los Padres la hemos adoptado en nuestro bosquejo, aunque conviene señalar que la escasez de datos hace muy difícil la decisión entre ambas teorías. Sobre el mismo tema, véase también E.S. Drower, «Adam and the Elkasaites», *SP* 4 (1961), 406-10.

El gnosticismo

Bajo el título general de «gnosticismo» se conoce un grupo variadísimo de doctrinas religiosas que florecieron por el siglo II de nuestra era, y que tenían un marcado carácter sincretista.[14] Los gnósticos tomaban cualquiera doctrina que les interesase, sin importarles su origen, ni tampoco el contexto del que la arrancaban. Cuando estos gnósticos se enfrentaron al cristianismo naciente, hicieron todo lo posible por adaptar a sus sistemas aquellas enseñanzas del cristianismo que les parecieron más valiosas. Esta manera de proceder presentaba un reto urgente a los cristianos que no la aceptaban, puesto que se veían en la obligación de mostrar cómo el gnosticismo desvirtuaba la doctrina cristiana, y por qué razones era imposible hacer de Jesucristo un simple elemento de un sistema gnóstico cualquiera.[15]

En cuanto al origen del gnosticismo, éste es en realidad un sincretismo de dualismo persa, misterios orientales, astrología babilónica, y cuanta doctrina circulaba por el mundo del siglo II. Por tanto, es inexacto el juicio de Harnack cuando afirma que el gnosticismo es una «helenización aguda del cristianismo». Si bien es cierto que hay en el gnosticismo fuertes influencias griegas, no es menos cierto que ésta fue sólo una de tantas fuentes en que bebieron los maestros gnósticos.[16]

---

14 A. Böhlig, «Synkretismus, Gnosis, Manichäismus», *Koptische Kunst: Christentum am Nil* (Essen, 1963), pp. 42-47; M. Mazza, «Gnosticismo e sincretismo: Osservazioni in margine alla letteratura recente sulle origine gnostiche», *Helikon*, 5 (1965), 570-87.

15 Las mejores introducciones al gnosticismo son: R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1960); K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (New York, 1983), y H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity* (Boston, 1958). Una introducción que subraya las razones por las que el gnosticismo tenía cierto atractivo y que trata de redescubrir su verdadero sentido tras las caricaturas y condenaciones de los ortodoxos cristianos es la de E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979). Véase también, algo más técnica, la obra de B. Layton, ed., *The,Recovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, March 28-31, 1978*, 2 Vols. (Leiden, 1980-81).

16 La cuestión de los orígenes del gnosticismo se ha discutido ampliamente a partir del siglo XVIII. La conclusión de toda esta discusión parece ser que el gnosticismo bebió en diversas fuentes, y que combinó las distintas doctrinas de tal modo que resulta casi imposible distinguir el origen de cada una de ellas. Véase el resumen bibliográfico en E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* (París, 1925), pp. 499-540. A esta bibliografía debemos añadir otras obras que toman en cuenta ciertos documentos gnósticos recientemente descubiertos: J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* (París, 1958; trad. inglesa; *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (New York, 1960); B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas* (New York, 1961); K. Grobel, *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel* (New York, 1960); H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* (Göttingen, 1934 y 1955); H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston, 1958); H.C. Puech, G. Quispel y W.C. van Unnik, *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus* (London, 1955); W.C. van Unnik, *Openbaringen uit Egyptisch Zand* (Hague,

Aunque hay importantísimos elementos especulativos en el gnosticismo, el presentarle simplemente como una serie de sistemas de especulaciones numerológicas ha sido causa de que no se comprenda cómo pudo haber sido una verdadera amenaza para la iglesia. Si el gnosticismo llegó a ser uno de los grandes enemigos de los cristianos, esto se debió antes que nada a su carácter de doctrina soteriológica. Para comprender la gran atracción que el gnosticismo ejercía sobre las personas de los primeros siglos de nuestra era, es necesario verle antes que nada como una religión de salvación. Tras las conquistas de Alejandro, juntamente con el cosmopolitanismo, surge una fuerte corriente individualista que hace que las antiguas religiones comunales no satisfagan las necesidades de la época. Debido a esto, los primeros siglos de nuestra era se caracterizan precisamente por esa búsqueda profunda de la salvación personal que hace florecer aquellas religiones que pretenden ofrecerla —además del cristianismo, los misterios y el gnosticismo.

El gnosticismo es entonces antes que nada una doctrina de la salvación. Pero ¿en qué consiste esa salvación?[17] Según el gnosticismo, consiste en la liberación del espíritu, que se halla esclavizado debido a su unión con las cosas materiales. En el ser humano hay cuerpo, alma y espíritu. Tanto el cuerpo como el alma pertenecen al mundo material, ya que el alma es sólo lo que da al cuerpo vida, deseos y pasiones.[18] El espíritu no pertenece en realidad a este mundo, sino que es parte de la sustancia divina que por alguna razón ha caído y ha quedado aprisionada en lo material. Es necesario entonces liberar al espíritu de su prisión, y esto se logra mediante el conocimiento o *gnosis*, de donde deriva su nombre el gnosticismo.

Este conocimiento no consiste en una mera información, sino que es más bien una iluminación mística producto de la revelación de lo eterno. El conocimiento es entonces conocimiento de la situación humana, de lo que éramos y de lo que debemos llegar a ser, y mediante este conocimiento podemos librarnos de nuestras ataduras al mundo material. Por otra parte, puesto que estamos esclavizados por nuestra unión con la materia de tal modo que no podemos conocer las realidades eternas por nuestros propios medios, es necesario que el Dios trascendente envíe un mensajero que traiga al mundo su revelación

---

1958; trad. inglesa: *Newly Discovered Gnostic Writings*, London, 1960).

17 J. Zandee, «Gnostic Ideas on the Fall and Salvation», *Numen*, 11 (1964), 13-74.

18 Aunque es necesario señalar que la naturaleza del alma varía de uno a otro sistema gnóstico, y que no siempre resulta fácil determinar las enseñanzas gnósticas con respecto a esto.

libertadora. La presencia de este mensajero es característica en todos los sistemas gnósticos, y en el gnosticismo cristiano será Cristo quien ejerza esta función.[19]

Ahora bien, de la doctrina soteriológica es necesario pasar a sus fundamentos, y aquí es donde entra en juego la especulación gnóstica. Si el espíritu del ser humano se encuentra aprisionado en la materia, esto requiere una razón, y tal razón la encuentran los gnósticos en sus especulaciones.[20] Dos son las características principales de estas especulaciones: su dualismo y su numerología. El dualismo de los gnósticos, que algunos eruditos han considerado ser su principal característica, no es en realidad un dualismo inicial, sino que resulta más bien de un monismo primigenio.[21] La especulación gnóstica parte de un solo principio eterno, a partir del cual se produce toda una larga serie de otros principios o eones mediante un proceso de decadencia, hasta que —normalmente por razón de un error de uno de los eones inferiores— se produce el mundo material. Es así que surge un dualismo de segundo orden entre la materia y el espíritu, o entre lo celestial y lo terreno. Dentro de este proceso de producción de los diversos niveles de eones, la numerología —una característica bastante común de la especulación helenista— ocupa un papel importante, puesto que los eones se producen siguiendo ciertos patrones númericos. De esta combinación de dualismo y especulación numerológica, surge la cosmología gnóstica, que se caracteriza por las series cada vez más complicadas de seres que se interponen entre lo eterno y el mundo material. A menudo, éstos son considerados como esferas o escalones por los que el espíritu tiene que pasar en su retorno a la eternidad.

Por último, la doctrina moral de las sectas gnósticas se basa en su antropología y cosmología. Si todo el bien que existe en el ser humano se encuentra en su espíritu, y el cuerpo es por naturaleza malo, pueden seguirse dos consecuencias diametralmente opuestas: o bien es necesario castigar el cuerpo y llevar por tanto una vida ascética, o bien lo que el cuerpo haga es indiferente, ya que en nada influye en la pureza

19 Pueden encontrarse referencias a este mensajero tomadas de las diversas fuentes gnósticas en Jonas, *Gnostic Religion*, pp. 75-80.

20 Esto no quiere decir, sin embargo, que la multiplicidad de eones que postulan los gnósticos carezca de sentido religioso. «La importancia religiosa de esta arquitectura cósmica está en la idea de que todo cuanto hay entre el aquí y el más allá contribuye a separar al hombre de Dios, no por razón de una mera distancia espacial, sino debido a una fuerza demoníaca activa. Así, la amplitud y multiplicidad del sistema cósmico expresa el grado de separación entre el hombre y Dios.» H. Jonas, *Gnostic Religion*, p. 43.

21 Punto éste que ha sido señalado por Antonio Orbe, *Estudios valentinianos*, Vol. I, Pt. I, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma, 1958), pp. 203-85.

del espíritu, y por tanto se puede llevar una vida de libertinaje. Es por esto que algunas sectas gnósticas predicaban un ascetismo extremo, mientras que otras se caracterizaban por su libertinaje.[22]

Cuando los gnósticos se apropian de ciertos aspectos de la enseñanza cristiana, esto amenaza con desvirtuar la fe cristiana sobre todo en tres puntos básicos: la doctrina de la creación y dirección del mundo por parte de Dios, la doctrina de la salvación y la cristología.

El gnosticismo se opone a la doctrina cristiana de la creación porque ve en el mundo material, no la obra del Dios eterno, sino la obra de algún ser inferior y en cierto sentido malo o ignorante. Según los gnósticos, las cosas de este mundo son, no sólo de escaso valor, sino hasta malas y condenables. En esto se oponen a la doctrina cristiana que —siguiendo a las antiguas enseñanzas judías— afirma que todas las cosas han sido hechas por Dios. El Dios del Antiguo Testamento, como el del Nuevo, es el Dios que se revela a su pueblo en las cosas físicas que El ha creado. Como consecuencia de esta doctrina de la creación, el cristianismo afirma que Dios actúa e interviene en la historia, y en ello se opone radicalmente al gnosticismo, que no ve sentido alguno en la historia de este mundo.

De este primer desacuerdo entre el cristianismo y el gnosticismo se sigue el que se refiere a la doctrina de la salvación. Según el gnosticismo, la salvación consiste en la liberación del espíritu divino e inmortal que se halla aprisionado en el cuerpo humano. Este último no juega papel alguno en el plan de salvación, sino sólo un papel negativo. Frente a esto, el cristianismo afirma que la salvación incluye el cuerpo, y que la consumación del plan de Dios para la salvación no vendrá sino después de la resurrección del cuerpo.[23]

Por último, el dualismo gnóstico tiene consecuencias devastadoras en lo que a la cristología se refiere. Si la materia, y sobre todo esta materia que constituye nuestro cuerpo, no surge de la voluntad de Dios, sino de algún principio que se opone a esa voluntad, se sigue que esa materia y este cuerpo no pueden ser vehículo de la revelación del Dios supremo. Luego Cristo, que vino para darnos a conocer ese Dios, no puede haber venido en carne. Su cuerpo no puede haber sido verdadero cuerpo físico, sino sólo una apariencia corporal. Sus sufrimientos y su muerte no pueden haber sido reales, pues es imposible que el Dios supremo se nos dé a conocer entregándose de ese modo al

22 Las principales sectas libertinas son la de los carpocracianos y la de los nicolaítas. Véase: E. de Faye, *Gnostiques...*, pp. 413-428.

23 Cf. B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi, Edited with Translation and Commentary* (Missoula, Montana, 1979).

poder maléfico y destructor de la materia. Y así llegan los gnósticos a la doctrina cristológica que recibe el nombre de docetismo —del griego *dokéo*, parezco— y que ya hemos tenido ocasión de discutir al referirnos a las epístolas de Ignacio.[24] Frente a esta teoría el cristianismo afirma que en Jesús de Nazaret —en su vida, en sus sufrimientos, en su muerte y resurrección— tenemos la revelación salvadora de Dios. Tal oposición referente a una doctrina de tanta importancia hacía que los cristianos —con toda razón— viesen en el gnosticismo, no una versión de su propia fe, sino un intento de desvirtuar esa fe hasta el punto de privarla del centro de su mensaje. Esta fue la causa por la que los cristianos de los primeros siglos se opusieron tan tenazmente a todo tipo de doctrina gnóstica.

Nuestro conocimiento de los gnósticos se deriva de sus escritos y de las obras en que algunos de los antiguos escritores eclesiásticos les atacan. Hasta hace algunas décadas, poseíamos sólo una pequeñísima cantidad de escritos gnósticos, y nos veíamos por tanto en la necesidad de sujetarnos al testimonio de los escritores cristianos que les atacaban. Naturalmente, se planteaba siempre la cuestión de hasta qué punto estos escritos dedicados precisamente a atacar las doctrinas gnósticas eran fidedignos. Recientemente, sin embargo, se ha descubierto una buena cantidad de escritos gnósticos, y éstos han venido a ampliar y definir en mucho nuestros conocimientos sobre el gnosticismo.

Según los antiguos escritores eclesiásticos, de Justino en adelante, Simón Mago fue el fundador del gnosticismo.[25] La realidad histórica parece ser, no que Simón Mago haya fundado este tipo de religión, sino que fue en el episodio que nos narra el capítulo VIII del libro de Hechos que por primera vez el cristianismo se enfrentó al gnosticismo. En Samaria, donde residía Simón Mago, se encontraban personas oriundas de distintas partes del mundo antiguo, y se producía así un ambiente adecuado para una doctrina sincretista como el gnosticismo. Allí floreció Simón Mago y, según dice Justino, arrastró tras su doctrina a una buena parte de la población. Por lo demás, lo que nos cuenta la

24 Sin embargo, es necesario aclarar el carácter exacto del docetismo en cada escuela, pues variaba de escuela en escuela. Véase A. Orbe, *Cristología gnóstica*, 2 vols. (Madrid, 1976), 2:380-412, quien muestra que había entre los gnósticos pocos «docetas absolutos».

25 Justino, *I Apol.*, XXVI (*BAC*, CXVI 209); *Seudo-Clementina, passim* (*ANF*, VIII, 75-346); Ireneo, *Adv. haer*, I:23 (*ANF*, I, 347-348); Tertuliano, *De anima*, XXXIV y LVII (*ANF*, III, 215 y 234); Seudo-Tertuliano, *Adv. omn. haer.*, I (*ANF*, III, 649); Hipólito, *Philosophumena*, VI, 2-15 (*ANF*, V, 74-80); Epifanio, *Panarion*, XXI:2, 4. Es interesante señalar que Justino, viendo en Roma una estatua en honor al dios sabino *Semo Sancus*, creyó que los romanos habían erigido una estatua a Simón Mago. El error de Justino quedó al descubierto con el hallazgo, en 1574, de la inscripción en cuestión.

literatura *Pseudo-Clementina* acerca de los encuentros entre Pedro y Simón Mago es una simple leyenda a la que no debe darse crédito alguno.[26]

Según los antiguos heresiólogos cristianos, Simón Mago llegó a pretender ser el mismo Dios o al menos la potencia de Dios, y decía que Elena su acompañante era el Espíritu Santo. Además, según narra el capítulo VIII del libro de Hechos, Simón Mago fue bautizado como cristiano. Aunque no hay pruebas de que Simón Mago se haya apropiado de otras doctrinas cristianas, este episodio da testimonio del espíritu sincretista del gnosticismo.

Menandro, discípulo de Simón Mago, es un personaje oscuro que parece haber sido gnóstico judío más bien que cristiano. Según testimonio de los heresiólogos,[27] Menandro se especializó en la magia por la que ya era conocido su maestro. Además, pretendía que él mismo era el Salvador, enviado de los eones como iluminador, para enseñar la magia mediante la cual se podía vencer a los ángeles que crearon este mundo y que todavía mantenían a los humanos en su esclavitud.

Cerinto parece haber sido el primero de los gnósticos en intentar una reinterpretación del Evangelio. Vivió a fines del siglo I en la ciudad de Efeso, y su enseñanza gira alrededor del dualismo característico de todos los sistemas gnósticos.[28] Además, Cerinto distinguía entre Jesús y Cristo. Jesús era el hombre, hijo de María y José. Cristo era el ser divino que descendió sobre Jesús en el bautismo. Cerinto no era por tanto doceta en el sentido estricto, aunque resolvía el problema de la unión de la humanidad y la divinidad en Cristo haciendo una distinción absoluta entre ambas. Según él, cuando Cristo hubo terminado su misión de mensajero a la humanidad, abandonó a Jesús, y fue éste el que sufrió, murió y resucitó, ya que Cristo es impasible. Según la tradición, Juan fue el gran opositor que Cerinto encontró en la ciudad de Efeso. Aún más, al parecer la primera epístola de Juan ataca sus enseñanzas en varios lugares. Así, por ejemplo, en I Juan 2:22 se encuentran las siguientes palabras: «¿Quién es mentiroso, sino el que

26 Véase E. Kikuchi, «A Type of Primitive Gnosticism Represented by Simon Magus», *JRelSt*, Vol. 36 (1962), no. 172.

27 En realidad, el único de los antiguos escritores cristianos que parece tener información de primera mano acerca de Menandro es Justino, debido quizá a su común origen sirio. *I Apol.*, XXVI y LVI (*BAC*, CXVI, 209-210 y 245). Sin embargo, esto no parece justificar la duda de E. de Faye acerca de su existencia histórica (*Gnostiques et gnosticisme*, p. 432).

28 Ireneo, *Adv. haer.* I.26, 1 y III:3, 4 (*ANF*, I, 351-352 y 416); Eusebio, *HE*, III:28 y VII:25 (Trad. L.M. de Cádiz, pp. 136-137 y 384- 385). Según el testimonio de este último pasaje, algunos opositores de la doctrina del Apocalipsis de Juan atribuían esta obra a Cerinto.

niega que Jesús es el Cristo?» Y en el capítulo 4, versículos 2 y 3, encontramos que «todo espíritu que confiesa que Jesucristo es venido en carne es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo es venido en carne, no es de Dios».

Satornilo o Saturnino fue discípulo de Menandro.[29] Según él, el mundo fue hecho por siete ángeles, uno de los cuales era Jehová. Estos ángeles pretendieron crear al ser humano a la imagen del Dios Supremo, pero —como era de esperarse— fracasaron. Entonces el Dios Supremo, movido por su misericordia, concedió a los seres humanos que los ángeles habían hecho una porción de su substancia eterna, y luego envió a Jesucristo para hacer llegar a esos humanos los medios para librarse de la esclavitud de la materia. De estos medios, el más importante es la continencia.

La secta de los carpocracianos surgió en Alejandría, donde se dice que vivió su maestro Carpócrates alrededor del año 130.[30] La escuela filosófica que dominaba el pensamiento alejandrino en los primeros siglos era el platonismo, y ya hemos visto cómo tanto el judaísmo como el cristianismo alejandrinos reciben una fuerte influencia de esa escuela filosófica. Lo mismo sucede con los carpocracianos, que llevan a su gnosticismo, además de ciertos elementos cristianos, otros platónicos. Según ellos, el mundo fue creado por espíritus distintos e inferiores al Padre. Las almas de los humanos existían antes de su nacimiento, y la salvación se logra recordando aquella preexistencia. Los que no logran esto tienen que pasar por una serie de reencarnaciones a través de las cuales reciben el castigo de su pecado. Jesús era un hombre, hijo de José y María, pero hombre perfecto, que recordó con toda claridad su existencia anterior y nos señaló las realidades que habíamos olvidado.

También en Alejandría, y entre los años 120 y 140, floreció Basilides,[31] que decía haber sido discípulo del apóstol Matías, electo por los

---

29 Justino, *Diálogo*, XXXV (*BAC*, CXVI, 358-360); Ireneo, *Adv. haer*. I: 24, 1-3 (*ANF*, I, 348-349); Hipólito, *Philosophumena* VII:16 (*ANF*, V, 109-110).

30 Todas las fuentes que nos dan a conocer la vida de Carpócrates y su hijo Epifanio son tan marcadamente legendarias que resulta necesario poner en duda la existencia misma de tales personajes. Además, Orígenes (*Contra Celsum* V:62; *ANF*, IV, 570), menciona la secta de los «Harpocracianos», lo cual hace sospechar a los eruditos que el nombre de «carpocracianos», se deriva, no de un personaje histórico, sino del dios egipcio Horus-Carpócrates, adorado bajo el nombre de Harpócrates. Véase: Leisegang, *La gnose*, pp. 176-184. Las principales fuentes son: Ireneo, *Adv. haer*. I:25 (*ANF*, I, 350-351); Clemente Alejandrino, *Strom*, III:2-18 (*ANF*, II, 388-402); Tertuliano, *De anima* XXXV (*ANF*, III, 216-217); Hipólito, *Philosophumena*, VII:20 (*ANF*, V, 113-114); Eusebio, *HE*, IV:7 (Trad. L.M. de Cádiz, p. 166).

31 *Frag. Murat*. (*PL*, III, 200-202); Ireneo, *Adv. haer*. I:24; II:35 (*ANF*, I, 348-350 y 412-413); Clemente Alejandrino, *Strom*. II:8; III:1; IV:12, 24, 26; V:1 (*ANF*, II, 355-356; 381-382; 432-425; 437-438; 440; 444-445); Seudo-Tertuliano, *Adv. omn. haer*. I (*ANF*, III, 649-650);

once tras la traición de Judas. Según Basilides, el principio de todas las realidades celestes es el Padre, de quien emanan diversos órdenes de seres hasta llegar al número de trescientos sesenta y cinco. En el último de estos cielos habitan los ángeles que crearon este mundo, uno de los cuales es Jehová. Jehová quiso dar a su pueblo escogido la hegemonía del mundo, pero los otros ángeles se lo prohibieron. Puesto que todos estos ángeles desconocían la naturaleza del Padre, de quien les apartaban trescientos sesenta y cuatro cielos, su creación fue en extremo imperfecta. Mas aun dentro de la imperfección de esta materia se encuentra cierta porción del espíritu divino, aprisionada en los cuerpos. A fin de liberar ese elemento divino, el Padre envió a su Hijo Unigénito. Este no se hizo hombre, sino que pareció ser hombre. Su misión era la de despertar en los espíritus adormecidos el recuerdo de las realidades celestes. Para ello no era necesario sufrir, y de hecho Jesús no fue crucificado, sino que fue Simón Cireneo quien sufrió la pasión y muerte.

Por último, fue en Alejandría que Valentín recibió su educación. No sabemos cómo Valentín llegó a sus posiciones teológicas, pero el hecho es que lo encontramos en Roma a mediados del siglo II, donde fue expulsado de la iglesia alrededor del año 155. En este capítulo, Valentín nos resulta especialmente interesante, no sólo por sus doctrinas, sino también porque en su caso podemos comparar el testimonio de los heresiólogos con el testimonio de los propios escritos del hereje. Además, Valentín completa la historia de la expansión del gnosticismo desde Siria hasta Roma. Con la llegada a Roma de Valentín, el ala occidental de la iglesia cristiana cobra una conciencia más profunda de la amenaza de tales doctrinas.

De las obras de los heresiólogos,[32] podemos deducir el siguiente bosquejo de su doctrina: El principio eterno de todos los seres es el Abismo. Este es incomprensible e insondable, y en él se encuentra el Silencio. En el Silencio, el Abismo engendró a otros dos seres: la Mente y la Verdad. De este modo surge la primera «tétrada»: Abismo, Silencio, Mente y Verdad. Pero la Mente (masculino), en unión de la Verdad (femenino), dio origen al Verbo y la Vida. De éstos surgen a su vez el

---

Hipólito, *Philosophumena* VII: 1-15; X:10 (*ANF*, V, 100-108; 144-145); Eusebio, *HE*, IV:7 (Trad. L.M. de Cádiz, pp. 164-168). Véase W. Foerster, «Das System des Basilides», *NTS*, 9 (1962-1963), 233-55.

32 Ireneo, *Adv. haer*. I:1-9, 11; II:14 (*ANF*, 316-330; 332-333; 376-379); Clemente Alejandrino, *Strom*, II:8; IV:13; V:1 (*ANF*, II, 355-356; 425-426; 444-445); Tertuliano, *Adv. Valent*., *passim* (*ANF*, III, 503-520); *Adv. Prax*. VIII (*ANF*, III, 602-603); Hipólito, *Philosophumena* VI:16, 24-32; X:9 (*ANF*, V, 81; 85-91; 144); Eusebio, *HE*, IV:11 (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 171-173).

Hombre y la Iglesia, y de este modo se completa la «ogdoada». Sin embargo, éste no es el fin de las emanaciones divinas, sino que cada una de las dos últimas parejas de seres o eones quiso honrar al Abismo multiplicándose, y así surgieron otros veintidós eones, diez del Verbo y la Vida y doce del Hombre y la Iglesia. De este modo quedó completo el Pleroma o Plenitud, que comprende los treinta eones dispuestos en quince parejas. De todos estos eones, el último es la Sabiduría,[33] y es precisamente este eón quien da origen a nuestro mundo material. Esto sucede cuando la Sabiduría sobrepasa los límites de sus posibilidades al pretender conocer al Abismo —cosa de la que sólo la Mente es capaz. Esto lleva a la Sabiduría a una pasión violenta, de tal modo que produce un nuevo ser, aunque sin la participación de su compañero. Debido a su origen, este nuevo ser es un «aborto», y por ello crea un profundo desorden en el Pleroma. Ante las súplicas de los eones, el Abismo consiente en dar origen a dos nuevos eones, Cristo y el Espíritu Santo, a fin de restablecer el orden en el Pleroma. Esto se logra, pero siempre subsiste el producto de la pasión de la Sabiduría, que recibe el nombre de Acamot. Acamot es separada del Pleroma mediante la Cruz o límite, pero esto no impide que continúe su existencia fuera del Pleroma. Los eones, deseando ayudar a este aborto de la Sabiduría, producen un nuevo eón, Jesús, en quien se encuentra la plenitud de todos ellos. Jesús libra a Acamot de sus pasiones, que se constituyen en materia; luego la lleva a arrepentirse, y de este arrepentimiento surge el alma; por último, Jesús concede a Acamot la *gnosis* de lo alto, y esta iluminación es el origen del espíritu. Estos tres elementos —materia, alma y espíritu— se encuentran en este mundo, pero su creador desconoce la existencia del tercero. El creador de este mundo es un Demiurgo formado por la Sabiduría para que dé forma a la materia y el alma. Luego, dentro de los humanos modelados por el Demiurgo, la Sabiduría colocó las semillas del espíritu. Estas semillas se desarrollaron hasta que, una vez listas, Cristo ha venido a rescatarlas presentándose en el hombre Jesús —a quien no debemos confundir con el eon del mismo nombre. Cristo descendió sobre Jesús en el bautismo y luego le abandonó antes de la pasión. Su misión era la de traernos la *gnosis* mediante la cual esos elementos del Pleroma que son nuestros espíritus podrán regresar a su lugar de origen.

33 El mito de la sabiduria o Sofía tiene una historia larga y complicada. Véase: G.C. Stead, «The Valentinian Myth of Sophia», *JTS*, 20 (1969), 75-104; G.W. McRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *NT*, 12 (1970), 86-101.

Lo que antecede es un resumen de lo que los heresiólogos nos dicen acerca del sistema de Valentín.[34] Pero el pensamiento de este gnóstico —o al menos de sus discípulos— se nos presenta también en la obra recientemente descubierta en Egipto y conocida como el Evangelio de la Verdad.[35] Según Ireneo, la secta de los valentinianos poseía un *Evangelio de la Verdad*,[36] y todo parece indicar que la obra recién descubierta es la misma a que se refería el antiguo escritor cristiano.[37] Sin embargo, entre este *Evangelio de la Verdad* y lo que nos dicen el propio Ireneo y los demás heresiólogos acerca del pensamiento de Valentín hay, además de muchos puntos de semejanza, otras muchas divergencias. Al descubrirse estos contrastes, se ofrecían tres teorías básicas para explicarlos: primera, que el testimonio de los heresiólogos carece de toda exactitud; segunda, que el *Evangelio de la Verdad* fue escrito por Valentín antes de su ruptura definitiva con la Iglesia, y por ende antes de que su sistema hubiese alcanzado la plenitud de su desarrollo; tercera, que tanto el *Evangelio de la Verdad* como el testimonio de los heresiólogos son fidedignos, y que la diversidad de sus propósitos explica la diversidad de sus exposiciones. De todas estas teorías, la tercera parece ser la más acertada, aunque no por ello debemos olvidar el carácter apologético del testimonio de los heresiólogos. Según esta tercera teoría, las diferencias entre el *Evangelio de la Verdad* y el testimonio de los heresiólogos se deben a que estos últimos tienden a subrayar el aspecto menos plausible de la especulación gnóstica, mientras que aquél presenta más bien su aspecto soteriológico, que constituye la base de su atractivo. Esta teoría se halla sostenida, entre otros, por el hecho de que el *Evangelio de la Verdad* —a pesar de su simplicidad aparente— contiene alusiones cosmogónicas que nos serían incomprensibles si no tuviésemos el testimonio de los heresiólogos.

Todo esto viene a confirmar lo que antes habíamos dicho: la gran atracción que el gnosticismo ejerció sobre los primeros siglos de nuestra era no puede comprenderse a partir de su especulación cosmogónica, sino sólo a partir de su doctrina y promesa de la salvación. Por ello los

34 Conviene señalar, sin embargo, que los heresiólogos no siempre concuerdan entre sí. Aquí hemos seguido el bosquejo que ofrece H. Jonas, *The Gnostic...*, pp. 174-197.

35 M. Malinine, H.C. Puech, y G. Quispel, *Evangelium Veritatis* (Zurich, 1956) incluye, además del texto copto, traducciones inglesa, francesa y alemana. Hay también una traducción inglesa de Kendrick Grobel, *The Gospel of Truth* (New York, 1960).

36 *Adv. haer.* III:11 (*ANF*, I, 429).

37 H. Jonas, «*Evangelium Veritatis* and the Valentinian Speculation», *SP*, 6 (1962), 96-111, defiende tal identificación, así como la opinión de que tanto el *Evangelio de la verdad* como los heresiólogos son testigos fidedignos de la doctrina de Valentín.

heresiólogos cristianos, al tiempo que prestaron un servicio indudable a la iglesia al mostrar los aspectos más desfavorables del gnosticismo, obraron en perjuicio de la exactitud histórica al dificultar nuestra comprensión de la gran atracción espiritual del gnosticismo como religión de salvación.

Por otra parte, el gnosticismo se ajustaba admirablemente al espíritu sincretista de la época. Cada maestro tomaba de los demás cuanta doctrina le parecía conveniente, y las sectas y escuelas se entremezclaban de tal modo que el historiador se ve obligado a confesarse incapaz de distinguir y clasificar con precisión las distintas tendencias gnósticas.[38] Este sincretismo, que plantea un problema de carácter académico para el historiador, planteaba un problema urgente para los cristianos de los siglos segundo y tercero, que veían su fe amenazada, no ya por ataques externos y violentos, sino por doctrinas que pretendían tomar en cuenta los mayores valores del cristianismo, pero que en realidad lo hacían desaparecer disuelto en un mar de doctrinas que le eran totalmente ajenas.

Marción

Entre la inmensa muchedumbre de tergiversaciones de su mensaje a que tuvo que enfrentarse la naciente iglesia cristiana, ninguna era tan peligrosa como la de Marción.[39] Marción era natural de la ciudad de Sinope, en el Ponto, donde su padre era obispo. De allí partió e hizo un recorrido por Asia Menor, donde se entrevistó con Policarpo de Esmirna, cuyo reconocimiento pidió y quien le respondió: «te reconozco, primogénito de Satanás». De Asia Menor, Marción pasó a Roma, y allí continuó forjando su pensamiento hasta que, probablemente en el año 144,[40] fue expulsado de la iglesia en esa ciudad. Entonces fundó una

38 Como ejemplo de este sincretismo, podemos mencionar el hecho de que la biblioteca gnóstica recientemente descubierta en Quenobiskion, que parece haber pertenecido al grupo de gnósticos que se llamaban a sí mismos discípulos de Seth, incluye documentos procedentes de otras sectas, entre ellos el *Evangelio de la Verdad* de los valentinianos.

39 La fuente principal de nuestros conocimientos acerca de Marción y su doctrina son los cinco libros *Contra Marción* de Tertuliano (*ANF*, III, 271- 474). Además, merecen citarse: Justino, I *Apol.* LVIII (*BAC*, CXVI, 247); Ireneo, *Adv. haer.* I:27 (*ANF*, I, 352-353); Clemente Alejandrino, *Strom*, III:3 (*ANF*,II, 383-385); Orígenes, *Contra Celsum* V:54; VI:53; VI:74 (*ANF*, IV, 567; 597; 607); *Comm. in Joh.* V, frag. 4; X:4 (*ANF*, X, 348; 384); Hipólito, *Philosophumena* VII:17-19; X:15 (*ANF*, V, 110-113; 146); Eusebio, *HE*, IV:9; V:13. (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 171; 248-249).

40 Aquí preferimos la cronología de Harnack (*Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Berlín, 1920) a la de Barnikel (*Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die*

iglesia marcionita, y esto fue lo que le hizo uno de los más temibles rivales del cristianismo ortodoxo. Los distintos maestros gnósticos eran sólo eso: maestros que nunca fundaron más que escuelas. Marción fundó una iglesia frente a la que ya existía,[41] y esta iglesia llegó a tener tantos adeptos que durante algún tiempo pudo pensarse que resultaría victoriosa en el conflicto. Aunque después del siglo tercero el marcionismo comenzó a decaer, y pronto desapareció en el Imperio Occidental, antes de esa fecha fue una verdadera amenaza para la iglesia que se debatía en medio de las persecuciones.

Marción ha sido clasificado entre los gnósticos por algunos de los más distinguidos historiadores del cristianismo. Contra esto protestó Harnack, quien —no sin razón— veía en Marción un pensador original completamente distinto de los maestros gnósticos. En realidad, cómo debamos clasificar a Marción depende de qué entendamos por el término «gnóstico», pues hay en su pensamiento ciertos elementos que le acercan a los maestros gnósticos, mientras que hay otros muchos que nos llevan a considerarle separadamente, como hemos decidido hacerlo aquí.

El pensamiento de Marción es francamente dualista. Puede decirse que el dualismo de Marción, como el de los gnósticos, no es un dualismo absoluto, sino que se deriva de un monismo inicial. Sin embargo, no se ha preservado texto alguno que aclare la relación entre el Creador y el Dios Supremo según Marción la entiende, y por tanto toda conclusión al respecto ha de basarse en inferencias que bien pueden errar.[42] Para él, todo cuanto hay en este mundo material es necesariamente malo. Esto no se debe a una consideración de orden filosófico o metafísico, sino que se debe más bien a consideraciones de orden religioso. No se trata de que, porque cierta escuela así lo afirme, Marción piense que la materia es mala. Se trata más bien de que Marción, mirando con detenimiento este mundo en que vivimos, no ve en él más imperio que el de la ley y la justicia. Frente a esto, el evangelio cristiano es el evangelio de la gracia, el evangelio del Dios cuyo amor es tal que perdona a los pecadores más abyectos. Luego, el evangelio cristiano es el mensaje de un Dios «otro», «extranjero», que no es el dios que gobierna este mundo.

Zeit Marcions, Berlín, 1933). La cronología de este último parece basarse en una hipótesis interesante, pero carente de pruebas. Véase Blackman, *Marcion and His Influence* (London, 1948), pp. 20-21.

41 Aunque Barnikel, *Die Entstehung...*, pretende que la organización eclesiástica de Marción fue anterior a la ortodoxa.

42 Véase Orbe, *Hacia la primera teología...*, pp. 259-65.

El dios que gobierna este mundo es el que los judíos llaman Jehová. Este es el dios que hizo todas las cosas «y vio que eran buenas». Este es el dios que requiere sacrificios sangrientos; el dios que dirige a su pueblo en batalla; el dios que ordena que poblaciones enteras sean pasadas a cuchillo; el dios «que visita la maldad de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y los cuartos».

Por encima de este Jehová, justiciero y vengativo, hay otro Dios, el «Dios no conocido», que es el Dios de amor. Este no se relaciona con este mundo, sino que es «el Extranjero». Si Jehová es justo, fiero y belicoso, este Dios supremo es amable, plácido y bueno hasta lo infinito.[43] Al parecer, Marción comenzó afirmando que el dios Jehová era un dios malo; pero luego —quizá debido a la influencia del gnóstico Cerdo—[44] afirmó que era un dios justo. De este modo, el contraste no era tanto el que existe entre la bondad y la maldad, sino el que existe entre el amor y la justicia.

Este dualismo de Marción le relaciona estrechamente con los gnósticos. El problema del mal que existe en este mundo parece haber sido una preocupación del primer orden tanto para Marción como para los principales maestros gnósticos. Al igual que ellos, Marción rechazaba todo lo que se relacionase con la materia, el cuerpo y el sexo. También al igual que muchos de ellos, Marción estaba dispuesto a conceder al Antiguo Testamento cierta veracidad, pero sólo como la revelación de un dios o principio inferior. Por otra parte, la idea de un «dios desconocido» que se halla por encima del dios creador no es original de Marción, sino que forma parte de la doctrina de Cerdo, Cerinto y Basilides.

La consecuencia de estos puntos de contacto con el gnosticismo es que la doctrina de Marción sufre del mismo defecto fundamental de que sufre el gnosticismo: al excluir este mundo de la esfera en que el Dios supremo ejerce su dominio, despoja de todo sentido a la vida que en él debemos vivir. Es por esto que Tertuliano, con su agudeza característica para descubrir los puntos débiles de una doctrina cualquiera, se burlaba del Dios supremo de Marción, que había esperado tanto para darse a conocer,[45] y que entretanto no había sido capaz de producir siquiera un pobre vegetal.[46]

Pero hay también otros aspectos de su doctrina que separan a Marción del gnosticismo.

43 Tertuliano, *Adv. Marc.* I:6 (*ANF*, III, 275; *PL*, II, 252-253).
44 Tal es la tesis de Blackman, *Marcion...*, pp. 66-71.
45 Tertuliano, *Adv. Marc.* I:15 (*ANF*, III, 281-282; *PL*, II, 263).
46 *Ibid.*, I:11 (*ANF*, III, 279; *PL*, II, 258).

En primer lugar, Marción no pretende poseer un conocimiento secreto mediante el cual se ha de lograr la salvación. Según él, su doctrina se sigue de un estudio cuidadoso del mensaje cristiano tal como Pablo lo predicaba. Este mensaje se encuentra, según Marción, en las epístolas de Pablo y en el Evangelio de Lucas, aunque es necesario revisar esas epístolas y ese evangelio a fin de eliminar las muchas interpolaciones judaizantes de que han sido objeto. Pablo era el heraldo de un mensaje radicalmente nuevo, el mensaje de la revelación del Dios hasta entonces desconocido. Por ello, el Antiguo Testamento no puede tomarse como la Palabra del Dios que se reveló en Jesucristo. Por ello, las referencias al Antiguo Testamento que se encuentran en las epístolas paulinas no son más que adiciones posteriores. Y lo mismo puede decirse del Evangelio de Lucas, el acompañante de Pablo. De este modo, llegaba Marción a formular un canon del Nuevo Testamento —y es importante señalar que éste es el primer canon neotestamentario de que tenemos noticias.[47] La doctrina de Marción se basa en el estudio de estas Escrituras, pues él no pretende ser profeta ni poseer conocimiento secreto alguno, sino sólo exponer lo que las Escrituras —claro está, *sus* Escrituras— afirman.

En segundo lugar, Marción no manifiesta ese interés especulativo que es característico de los sistemas gnósticos. La numerología y la astrología no tienen importancia alguna en su pensamiento. Su dualismo, más que un dualismo cosmológico, es un dualismo soteriológico que no lleva a construir esas interminables series de eones que tanto interesan a los gnósticos.

Por último, Marción se distingue de los gnósticos por su marcado interés en la organización. Los maestros gnósticos fundaron escuelas o tendencias. Marción fundó una iglesia. Esto se debe sin duda a su convicción de que su doctrina no era una simple revelación que él había

47 Posiblemente Harnack haya exagerado la importancia de Marción en la formación del canon del Nuevo Testamento. La idea de un canon escriturario era cosa común entre los cristianos ortodoxos, que utilizaban a diario el canon del Antiguo Testamento. Tampoco era nueva la idea del carácter canónico de ciertos escritos apostólicos. La novedad de Marción está en ofrecer un canon o lista fija de libros inspirados. Marción se vio obligado a hacer tal lista debido a su rechazo del Antiguo Testamento, que debía ser sustituido de algún modo, y debido también al hecho de que la inmensa mayoría de los libros que circulaban entre los cristianos hacía uso del Antiguo Testamento, lo cual contradecía las doctrinas de Marción. Los cristianos ortodoxos no se veían en la misma obligación, y es por ello que, aún después del reto de Marción, la iglesia tardó siglos en determinar la extensión exacta del canon neotestamentario. Frente a Marción, los cristianos ortodoxos se limitaron a decir que su canon era insuficiente, pero no pretendieron colocar un canon cerrado frente al que Marción proponía.

recibido, sino la interpretación correcta del mensaje que la Iglesia había tergiversado. A partir de tal convicción, lo que se imponía era fundar una nueva iglesia que restaurase el mensaje que había sido corrompido. Marción fundó esa iglesia, y con ello hizo aún mayor el reto que su movimiento presentó a la iglesia ortodoxa.

Sin embargo, el que Marción no sea un verdadero gnóstico no le libra de algunos de los errores que los gnósticos derivaban de su dualismo. De estos errores, el más serio desde el punto de vista de la iglesia es el docetismo. Al igual que los gnósticos, Marción negaba que Cristo fuese verdaderamente hombre. Este docetismo difiere del de los gnósticos. Para estos últimos, la principal piedra de tropiezo era la pasión y muerte de Cristo; para Marción, lo verdaderamente inaceptable era el nacimiento de Cristo. El nacer como niño colocaría al Salvador dentro de la esfera de acción del dios creador, y negaría el carácter radicalmente nuevo del Evangelio.[48] Es por esto que Marción afirma que Cristo apareció «en el año quince del reino de Tiberio» como un hombre ya formado. En cuanto a la substancia de que estaba hecho su cuerpo —si era una simple apariencia o si se trataba más bien de una substancia etérea— los datos que poseemos no nos permiten determinar cuál fue la doctrina de Marción.

En resumen, podemos decir que la doctrina de Marción es un paulinismo exagerado y descarriado. El mismo Marción, al confeccionar su canon del Nuevo Testamento e incluir en él solo las epístolas de Pablo y el Evangelio de su compañero de viajes, da testimonio de su interés en exponer el mensaje del Apóstol a los Gentiles. El contraste entre la Ley y el Evangelio, la doctrina de la gracia de Dios y el carácter cristocéntrico de su mensaje colocan a Marción junto a Pablo y frente a buena parte del cristianismo contemporáneo. Como hemos visto anteriormente, ya desde los tiempos de los Padres Apostólicos se notaba la tendencia a hacer del cristianismo una nueva doctrina moral, y a privarle así del sentido del don gratuito de Dios que tanto había subrayado el apóstol Pablo. Era necesario que se alzase una voz de advertencia, y Marción quiso darla, pero al subrayar en demasía el contraste entre el mensaje paulino y la proclamación de la iglesia llegó a tergiversar la doctrina del mismo Pablo a quien se proponía reivindicar. Así, la doctrina de Marción acerca de dos dioses, su interpretación negativa del Antiguo Testamento y su cristología doceta se oponen tan radicalmente al pensamiento paulino como a la doctrina de la iglesia en general.

48 Blackman, *Marcion...*, p. 100.

Marción fue un profeta sincero pero errado. Su llamamiento a un retorno hacia el mensaje de la gracia inmerecida de Dios era necesario y pertinente en medio del legalismo que amenazaba con envolver a la iglesia. No obstante, su negacion de la acción de Dios en la historia de Israel y su interpretación dualista del mundo y de la salvación hicieron que la iglesia se dedicase a atacar sus errores con tal ahinco que los valores positivos de su mensaje no recibieron la atención que merecían.

En todo caso, la doctrina de Marción —al igual que la de los otros herejes que hemos estudiado en este capítulo— ponía en peligro, no alguna doctrina periférica del cristianismo, sino la esencia misma del mensaje cristiano: la acción de Dios en la historia y su encarnación en Jesucristo. Por ello, la iglesia se dedicó a combatir todas estas doctrinas, y al combatirlas se vio forzada a desarrollar su pensamiento y su organización.

El montanismo

A mediados del siglo segundo, surgió en Frigia el movimiento «montanista», cuyo nombre se deriva de su fundador Montano.[49]

Montano era un sacerdote pagano convertido al cristianismo y bautizado alrededor del año 155. Poco después de su bautismo, Montano comenzó a declararse poseído del Espíritu Santo, y a profetizar a título de esa posesión. Sus palabras en las que parece pretender que él mismo era el Paracleto no han de tomarse literalmente, sino más bien como oráculos dados en nombre de Dios. En todo caso, sí es cierto que el montanismo posterior identificó a Montano con el Espíritu Santo.[50] Pronto se le unieron dos mujeres, Prisca y Maximila, discípulas suyas, que como él profetizaban. Esto no era extraño en modo alguno, pues en diversas regiones había aun la costumbre de permitir las profecías por parte de personas inspiradas. Lo que resultaba novedoso era el contenido de las profecías de Montano y sus dos compañeras, según las cuales había comenzado ahora una nueva dispensación, establecida con la nueva revelación dada por el Espíritu a Montano, Prisca y Maximila. Esta nueva revelación no contradecía a la que había sido

49 Nuestro conocimiento del montanismo se deriva de las obras montanistas de Tertuliano (véase el capítulo VII), de Epifanio, *Panarion*, XL,VIII, XLIX, y de Eusebio, *HE*, V, 14-19. (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 250-262).

50 Véase J. Pelikan, «Montanism and Its Trinitarian Significance», *CH*, 25 (1956), 100-104. La tesis general de todo el artículo (pp. 99-109), que el montanismo fue menos importante para el desarrollo de la doctrina trinitaria de lo que generalmente se supone, es correcta. La contribución del montanismo consistió principalmente en llamar la atención hacia el Espíritu Santo.

dada en Jesucristo —al menos, así decían los montanistas— sino que la superaba en el rigor de su ética y en ciertos detalles escatológicos.

La ética montanista era decididamente rigurosa, y constituía una protesta contra la prontitud con que el resto de la Iglesia perdonaba los pecados, así como contra el modo en que parecía adaptarse a las exigencias de la sociedad secular. Con respecto al martirio, los montanistas creían que no debía evitarse, y hasta que era aconsejable buscarlo —práctica ésta a que se había opuesto siempre la mayoría de los cristianos. El matrimonio, si bien no era del todo malo, tampoco era del todo bueno, y los viudos no podían contraer segundas nupcias.[51]

Esta ética se basaba en una aguda expectación escatológica. Según Montano y sus dos profetisas, en ellos terminaría la era de la revelación, e inmediatamente después vendría el fin del mundo. La Nueva Jerusalén sería establecida en la aldea de Papuza en Frigia, y hacia ella se dirigieron muchos montanistas, con el propósito de presenciar los acontecimientos del día final.

Montano y los suyos eran buenos organizadores, y no veían oposición alguna entre la nueva revelación del Espíritu y la buena organización eclesiástica, de modo que pronto adoptaron la estructura jerárquica de la Iglesia. Por esta razón, el montanismo se extendió rápidamente por toda Asia Menor, y luego llegó hasta Roma y el Norte de Africa, donde logró conquistar el espíritu del más grande de los escritores cristianos de habla latina de la época, Tertuliano. Luego, es inexacto interpretar el origen del montanismo como una protesta contra la organización excesiva de la Iglesia, y en pro de la vieja estructura puramente carismática. Aún más, en sus orígenes el montanismo no abogaba por un retorno a la práctica de las profecías, sino que pretendía que Montano y sus dos profetisas habían recibido una revelación especial y final, de modo que no era de esperarse que el espíritu profético se extendiese al resto de los cristianos. Fue sólo con el correr del tiempo que los montanistas, queriendo imitar a sus fundadores, proclamaron que tenían el don de profecía.

La oposición del resto de los cristianos al montanismo se debía en parte a razones teológicas, y en parte a razones prácticas. En el campo de la teología, las pretensiones montanistas de haber recibido una nueva revelación hacían peligrar el carácter final de la revelación dada

51 Según Lietzmann, *The Founding of the Church Universal* (London, 1953), p. 197, los primeros montanistas repudiaban radicalmente el matrimonio, y fue más tarde que se permitió el matrimonio entre ellos. A partir de esta opinión, el testimonio de Tertuliano, según el cual los montanistas sólo prohibían las segundas nupcias, proviene de una etapa posterior en el desarrollo del montanismo.

en Jesucristo. En el orden práctico, el montanismo debilitaba la organización de la Iglesia —y hasta llegó a constituirse en iglesia rival de la «gran Iglesia».

Los monarquianos

El período que vio el auge del gnosticismo vio también los comienzos de la especulación y definición de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Las más antiguas noticias que tenemos acerca de los llamados «monarquianos» nos los presentan como defensores de la «monarquía» o unidad de Dios frente a la multiplicidad de eones que postulaban los gnósticos. Por esta razón los más antiguos monarquianos —los llamados «alogoi» por su oposición a la doctrina del logos— rechazaban el Cuarto Evangelio, que decían haber sido escrito por el gnóstico Cerinto, y cuya doctrina del logos les parecía servir de base a las especulaciones gnósticas acerca de la multiplicidad dentro de la divinidad. Según los alogoi, la divinidad de Cristo no puede ni debe distinguirse en modo alguno de la del Padre, pues tal distinción destruiría la «monarquía» de Dios.[52]

Tras los primeros esbozos de los alogoi aparecen entre los monarquianos dos tendencias claramente definidas que se conocen como «monarquianismo dinámico» y «monarquianismo modalista».

El monarquianismo dinámico conserva la unidad de Dios haciendo de la divinidad de Jesucristo una fuerza impersonal procedente de Dios, pero que no es Dios mismo. Se le llama «dinámico» por razón del término griego *dynamis*, que quiere decir «fuerza» o «poder», y que es el término que estos monarquianos empleaban para referirse al poder impersonal que habitaba en Jesucristo.

El primer monarquiano de esta clase de quien tenemos noticias es Teodoto, quien se negaba a dar a Jesús el título de Dios, y de quien los monarquianos dinamistas reciben a veces el nombre de «teodotianos».[53] Esta secta o escuela —condenada en Roma desde el año 195— continuó con Artemón, quien pretendió probar su veracidad a partir de las Escrituras. Pero no fue sino con Pablo de Samosata, cuyas doctrinas estudiaremos más adelante,[54] que el monarquianismo dinámico alcanzó la plenitud de su desarrollo.

52 Ireneo, *Adv. haer.* III, 11 (*ANF*, I, 426-429); Epifanio, *Panarion* LI.

53 En realidad, parecen haber sido dos los maestros del monarquianismo dinámico de nombre Teodoto. El uno era originario de Bizancio y se estableció en Roma a fines del siglo segundo. El otro era romano, y quizá discípulo del primer Teodoto.

54 Véase el capítulo X.

En todo caso, el monarquianismo dinámico, aunque siempre encontró seguidores durante los siglos tercero y cuarto, nunca fue una verdadera amenaza para la Iglesia. Su cristología se acercaba demasiado a la doctrina ebionita, haciendo de Cristo poco más que un mero hombre, y esto le restaba poder de atracción entre los cristianos. Había, sin embargo, otro tipo de monarquianismo que no limitaba en modo alguno la divinidad de Jesucristo, y que por tanto gozaba de mayores posibilidades de ganar para sí un buen número de seguidores. Este es el llamado «monarquianismo modalista», o simplemente «modalismo».

El monarquianismo modalista no negaba la divinidad plena de Jesucristo, sino que sencillamente la identificaba con el Padre. Debido a esta identificación, que daba a entender que el Padre había sufrido en Cristo, se le llama en ocasiones «patripasianismo». Sus más antiguos maestros de que tenemos noticias son Noeto de Esmirna[55] y Práxeas,[56] personaje oscuro que algunos han identificado con el Papa Calixto. Aunque desde muy temprano los escritores eclesiásticos atacaron y refutaron este tipo de monarquianismo, no lograron destruirlo, sino que continuó desarrollándose hasta llegar a su culminación a principios del siglo tercero en la persona de Sabelio. Sabelio difundió y perfeccionó las doctrinas modalistas a tal punto que desde entonces el modalismo recibe el nombre de «sabelianismo». Según él, Dios es uno solo, sin distinción alguna. Dios es «hijo-padre», de tal modo que las llamadas «personas» no son más que fases de la revelación de Dios.[57]

Probablemente Sabelio no utilizó el término «persona» (*prosopon*) en el sentido de «máscara» para referirse al Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que más bien se refería a los tres como una sola persona o *prosopon*. Fue más tarde, cuando se vio claramente que el término *prosopon* podía emplearse como apariencia externa, que los teólogos ortodoxos empezaron a acusar de sabelianismo a quienes hablaban de tres *prosopa*.

Como es de suponerse, todas estas doctrinas diversas crearon un fermento intelectual que sirvió de punto de partida al gran desarrollo

55 Hipólito, *Contra Noeto* (*ANF*, V, 223-231).

56 Tertuliano, *Contra Práxeas* (*ANF*, III, 597-627). Véase R. Cantalamessa, «Prassea e l'eresia monarchiana», *SCatt*, 90 (1962), 28-50.

57 Desafortunadamente, los textos que se conservan nos ofrecen muy poca información fidedigna sobre su verdadera doctrina. Sabemos con bastante claridad lo que afirmaban sus discípulos, y los autores eclesiásticos del siglo IV le dan el nombre de «sabelianismo» a una doctrina bastante compleja que se asemeja a la de Marcelo de Anquira. E. Amann, «Monarchianisme», *DTC*, 10:2201-2202. Las principales fuentes son Hipólito, *Philos*. 9.11-13; Epifanio, *Pan*. 62, 69-7 (donde se citan las palabras de Arrio sobre el tema); Atanasio, *Orat. contra Ar*. 3. 4. 36; Ps.-Atanasio, *Orat. contra Ar*. 4, en varias referencias esparcidas.

teológico de los siglos segundo y tercero. A este desarrollo dedicaremos ahora nuestra atención.

La respuesta

Ante el impacto de las herejías que florecieron en el siglo segundo de nuestra era, los cristianos que veían en esas doctrinas una amenaza para su fe se vieron obligados a tomar medidas para evitar su propagación. Aunque la organización de la iglesia en esta época no era tal que le permitiese hacer decisiones rápidas y finales, es sorprendente el modo como los cristianos de todo el mundo mediterráneo reaccionaron de manera semejante ante el reto de las herejías. No que no hubiese diferencia de escuelas —y en los próximos tres capítulos estudiaremos a los representantes de tres tendencias teológicas distintas— sino que, a pesar de esas diferencias, los cristianos ortodoxos de todo el mundo mediterráneo apelaron a los mismos instrumentos a fin de combatir las herejías. En realidad, estos instrumentos eran instancias prácticas y particulares del argumento fundamental que podía esgrimirse contra las herejías: la autoridad apostólica. Estos instrumentos a que nos referimos —el énfasis en la sucesión apostólica, el canon del Nuevo Testamento, la regla de fe y los credos— se hallan unidos por el común denominador de la autoridad apostólica. La importancia de la sucesión apostólica está precisamente en que las iglesias que la poseen pueden pronunciarse con certidumbre acerca de la doctrina apostólica. El canon del Nuevo Testamento no es más que el conjunto de los libros apostólicos, o cuya doctrina es apostólica porque fueron escritos por los acompañantes y discípulos de los apóstoles. La regla de fe es un intento de bosquejar y resumir la fe de los apóstoles. Los credos son la expresión de esa fe, que el creyente acepta en el bautismo, y conviene recordar que pronto se creó la leyenda de que el más común de esos credos —el credo romano— había sido compuesto por los apóstoles. Por último, la lucha teológica contra las herejías —a la que dedicaremos los capítulos que siguen— usó siempre como un argumento principal el origen apostólico de la doctrina que defendía.

Si bien la metodología que hemos adoptado en este estudio, y que gira alrededor de unidades cronológicas más bien que de unidades temáticas, nos impide hacer aquí un estudio detallado del desarrollo y culminación de cada uno de estos instrumentos antiheréticos, sí debemos detenernos a señalar el origen de estos instrumentos en la época que estamos estudiando. Discutir, por ejemplo, la doctrina de la sucesión apostólica hasta sus últimas consecuencias en el dogma de la infalibilidad papal —promulgado diecisiete siglos después— rompería

la secuencia de nuestro estudio. Pero discutir los teólogos de la segunda mitad del siglo segundo sin señalar la dirección general del desarrollo teológico de la época sería tergiversar la propia interpretación de estos teólogos. En efecto, la segunda mitad del siglo segundo marca los comienzos de lo que algunos han llamado «la Iglesia Católica Antigua», y los teólogos que hemos de estudiar en los próximos capítulos sólo pueden ser comprendidos y valorados justamente a partir de ese contexto histórico.

Lo que señala el comienzo de esta «Iglesia Católica Antigua» —cuya diferencia con la Iglesia apostólica y sub-apostólica algunos han exagerado— es precisamente el surgimiento de esos instrumentos antiheréticos que ya hemos mencionado, y cuya consecuencia es la tendencia hacia la uniformidad. Luego, debemos detenernos a considerar al menos las primeras etapas en el desarrollo de esos instrumentos, y su relación con la lucha por mantener la pureza de la fe.

Entre estos instrumentos que la Iglesia Católica Antigua utilizó para detener el ímpetu de los herejes, quizá debemos comenzar por el énfasis en la sucesión apostólica. Como era de esperarse, los apóstoles, y luego sus discípulos, gozaron de gran autoridad en las primeras generaciones cristianas. Ya desde fines del siglo primero, Clemente de Roma utiliza el argumento de la sucesión apostólica, no contra los herejes, pero sí contra los cismáticos.[58] Pocos años más tarde, Ignacio de Antioquía, esta vez contra los herejes, subraya la autoridad del obispo y los presbíteros como representantes de Cristo y sus apóstoles. Clemente subraya la sucesión sin mencionar siquiera el episcopado monárquico —quizá no lo había todavía en Roma— mientras que Ignacio subraya la autoridad del obispo sin prestar gran atención a la sucesión. Pronto el impacto de las herejías hizo a los cristianos unir la idea de la sucesión apostólica con el episcopado monárquico, y de este modo surgió el énfasis en la cadena ininterrumpida de obispos que unía a la iglesia del presente con los tiempos apostólicos. Según este argumento —que pronto se hizo doctrina— los apóstoles eran los despositarios de la verdadera fe, y se la comunicaron a sus mejores discípulos, a quienes también hicieron sus sucesores en el episcopado de las iglesias que ellos fundaron. Estos discípulos de los apóstoles hicieron lo mismo con sus discípulos, y así sucesivamente, de modo que aún hoy —en el siglo segundo— es posible señalar iglesias que pueden probar que sus obispos son sucesores de los apóstoles. Si bien estas iglesias son pocas

58 De la misma época son los testimonios de la autoridad creciente de los apóstoles que encontramos en Ef. 2:20, y Apoc. 21:0-14. Véase C. Blum, *Tradition und Sukzession: Studium zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus* (Berlín, 1963).

—después de todo, los apóstoles fundaron pocas de las iglesias que existen en el siglo segundo— ellas son las depositarias de la fe; ellas son las verdaderas iglesias apostólicas, y las demás lo son sólo por derivación, en cuanto su doctrina concuerda con la de las iglesias estrictamente apostólicas.

Esto que acabamos de resumir es lo que se encuentra en los escritos de los primeros padres antiheréticos de la segunda mitad del siglo segundo —sobre todo, en Ireneo y Tertuliano. Pero es necesario señalar que todavía en esta época el énfasis en la sucesión apostólica no es tal que sea ésta la que confiera validez al oficio episcopal. Al contrario, aunque hay algunas iglesias cuyos obispos tienen esta sucesión y otras cuyos obispos no la tienen, todas son iglesias apostólicas porque su fe concuerda con la fe de los apóstoles tal como se ha conservado en las iglesias cuyos obispos guardan esa sucesión. Más tarde, y a través de varios siglos, esta doctrina de la sucesión apostólica tomará vuelos jamás sospechados por los teólogos que la plantearon en el siglo segundo.

El canon del Nuevo Testamento fue otro instrumento que la iglesia del siglo segundo utilizó en su lucha contra las herejías. Este instrumento tiene la peculiaridad de haber sido tomado de los herejes mismos, pues el primer canon del Nuevo Testamento —por lo menos, el primero de que tenemos noticias— fue el de Marción, que incluía el Evangelio de Lucas y diez epístolas paulinas, aunque purgadas de toda «interpolación judaizante». Sin embargo, debemos señalar que, si bien la iglesia tomó de Marción la idea de un canon o lista fija de libros inspirados, no tomó de él la idea de la existencia misma de tales libros. Al contrario, desde sus mismos comienzos la iglesia cristiana adoptó el Antiguo Testamento como Escritura inspirada por Dios, y muy pronto aparecen los primeros usos de escritos cristianos junto al Antiguo Testamento. Como era de esperarse, los evangelios, que contenían las palabras mismas de Jesús, pronto se equipararon a los profetas del Antiguo Testamento, y Justino da testimonio de esto cuando dice que en los servicios se leen porciones de los escritos de los profetas o de «las memorias de los apóstoles» como él llama a los evangelios.[59] Luego, lo que la iglesia adoptó de Marción no fue el concepto de literatura canónica, sino el impulso que llevó a establecer cuáles de los muchos libros cristianos debían considerarse como parte de las Escrituras. Además, aún este mismo proceso no debe atribuirse exclusivamente a Marción, pues los otros herejes, con su producción constante

59 *I Apol.*, LVII:3 (*BAC*, CXV1, 258).

de libros supuestamente inspirados, hacían obvia la necesidad de determinar cuáles libros formaban parte de las Escrituras y cuáles no.

El canon del Nuevo Testamento tardó siglos en alcanzar su forma final, pero sus rasgos esenciales quedaron fijados desde la segunda mitad del siglo segundo. En efecto, a partir de entonces quedó generalmente aceptada la estructura general del Nuevo Testamento, compuesto de «Evangelio» y «Apóstoles», según el ejemplo de Marción. Si bien a mediados del siglo segundo se discutía todavía la inclusión del Cuarto Evangelio en el canon, según lo muestra su cálida defensa por parte de Ireneo,[60] a partir de entonces se aceptó el cuádruple testimonio del Evangelio.[61] Es posible que esta variedad de evangelios haya sido incluida a fin de mostrar que la fe de la iglesia no se basaba en el testimonio de un apóstol aislado, como pretendían Marción y algunos gnósticos.

En cuanto a los «Apóstoles», el libro de Hechos de los Apóstoles y las epístolas paulinas gozaron de gran autoridad desde su primera publicación. El primer canon neotestamentario que conocemos —el de Marción— no incluye el libro de Hechos, pero sí incluye las epístolas paulinas. A partir de entonces, todas las listas de libros sagrados que conocemos incluyen tanto el libro de Hechos como las epístolas paulinas. A éstas últimas se añadieron pronto las epístolas pastorales, compuestas posiblemente en la primera mitad del siglo segundo a fin de combatir las herejías. La Epístola a los Hebreos fue incluida en el canon por vez primera en Alejandría, donde su doctrina y punto de vista general encontraron más simpatía que en otros círculos. En cuanto a las epístolas universales de Santiago, Pedro, Juan y Judas, su aceptación universal no fue unánime ni uniforme. La primera en ser aceptada universalmente parece haber sido la Primera Epístola de Juan. Las demás aparecen en algunas de las listas pero se hallan ausentes de otras. Por último, lo mismo puede decirse del Apocalipsis, que demoró algún tiempo en ser aceptado universalmente debido a la sospecha con que algunos sectores de la iglesia veían el pensamiento apocalíptico.

Hubo también otros escritos que, aunque quedaron fuera del canon del Nuevo Testamento, fueron tenidos por inspirados en ciertos círculos y tiempos. La *Primera Epístola de Clemente a los Corintios*, la *Segunda Epístola de Clemente*, la *Epístola de Bernabé*, la *Didajé*, el *Pastor* de Hermas,

60 *Adv. haer.* III:11:8 (*ANF*, I, 428-429).

61 Aunque el *Diatessaron* de Taciano pretendía eliminar esta multiplicidad de evangelios, debemos señalar que al parecer Taciano utilizó los cuatro evangelios canónicos, y sólo esos cuatro.

los *Hechos de Pablo* y otros escritos de la misma época se encuentran en esta categoría.

En todo caso, lo que aquí nos interesa no es la historia misma del canon,[62] sino el modo en que esa historia refleja la reacción de los cristianos frente a las herejías. El canon tardó siglos en llegar a su forma definitiva, y antes del año 367 no existe lista alguna que concuerde exactamente con el canon actual. Pero la idea misma de un canon surge y queda establecida en el siglo segundo ante la necesidad de erigir normas para distinguir la «doctrina apostólica» de las múltiples herejías que pretendían fundamentarse en la autoridad de algún apóstol.[63]

Aunque desde nuestra perspectiva la sucesión apostólica y la determinación del canon parecen ser un acto de clausura, de hecho en su época lo que hicieron no fue cerrar, sino abrir la tradición. Mientras muchos de los herejes pretendían tener la autoridad de un apóstol particular de quien decían haber recibido una tradición secreta, o la de un solo evangelio que llevaba el nombre de alguno de los apóstoles, la Iglesia en general insistió en una tradición abierta que había venido de *todos* los apóstoles, conocida de *todos* sus sucesores, y documentada por una variedad de testigos escritos —los evangelios— que, aunque no concordaban siempre en todos los detalles, sí estaban de acuerdo en las cuestiones principales que se debatían. Por otra parte, sí es cierto que el proceso de definir y limitar la autoridad llevó a la exclusión creciente de algunas personas —en particular, de las mujeres.[64]

Sin embargo, el énfasis en la sucesión apostólica y la formación de un canon del Nuevo Testamento no bastaban como normas para determinar el carácter de una doctrina. La sucesión apostólica podía garantizar cierta continuidad, y era norma valiosísima, pero no constituía en sí misma una exposición de la doctrina correcta. El Nuevo Testamento, por su parte, sí exponía esta doctrina, pero lo hacía de un modo demasiado extenso y poco sistemático para poder contener las herejías por sí solo. Era necesario ese resumen sistemático de la fe de la

62 No hemos discutido aquí las diversas fuentes de donde pueden sacarse nuestras conclusiones, pero podemos señalar, como fuentes para el conocimiento del estado del canon en el siglo II, el fragmento de Muratori y las obras de Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Lo que aquí hemos hecho ha sido simplemente resumir lo que puede deducirse de estas fuentes. Véase: F.W. Beare, «Canon of the NT», *IDB*, I, 520-532; E.J. Goodspeed, «The Canon of the New Testament», *TIB*, I, 63-71; L. Vischer, «Kanon: II, Kirchengeschichtlich», *RGG*, III, 1119-1122.

63 El término mismo de «Nuevo Testamento» para referirse a un cuerpo de literatura inspirada aparece por vez primera en Tertuliano, escritor cristiano del Africa del Norte, alrededor del año 200.

64 Véase E. Pagels, «The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?», *HTR*, 69 (1976), 301-324; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, pp. 28-69.

iglesia —un resumen confeccionado de tal modo que pudiese servir para distinguir claramente entre esa fe y las diversas doctrinas que pretendían modificarla y suplantarla. Fue esta necesidad lo que dio origen a la idea de una *regla de fe*, y la que al mismo tiempo acrecentó la importancia del *Credo* como prueba de ortodoxia.

Al mismo tiempo que comenzaba a forjarse el canon del Nuevo Testamento, iba formándose en Roma una fórmula que habría de ser luego el núcleo de nuestro «Credo Apostólico», y que conocemos bajo el nombre de «Antiguo símbolo romano», título que a su vez se abrevia mediante el símbolo «R». La leyenda según la cual fueron los doce apóstoles quienes compusieron el Credo, señalando cada uno una cláusula que debía incluirse en él, aparece por primera vez en la literatura cristiana en el siglo IV,[65] y carece de fundamento histórico. A partir de los estudios de Lorenzo Valla en el siglo XV, se ha abierto de nuevo la discusión acerca del origen del Credo, y ya hoy podemos señalar —aunque no sin algunos puntos oscuros— el modo como R fue desarrollándose hasta llegar a tomar la forma que hoy tiene nuestro Credo.

Al parecer, R surgió, no como una fórmula afirmativa, sino como una serie de preguntas que se hacían al catecúmeno en el acto de ser bautizado.[66] Estas preguntas eran tres, siguiendo la antiquísima fórmula tripartita del bautismo, y al principio se limitaban a preguntar a quien recibía el bautismo si creía en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

Pronto se vio en Roma la necesidad, cada vez mayor, de que estas preguntas sirviesen para determinar la fe ortodoxa de quien recibía el bautismo. Puesto que el punto que se debatía era sobre todo la cuestión cristológica, se añadieron varias cláusulas a la segunda pregunta. De este modo surgió una fórmula bautismal de carácter interrogatorio, que debe haber sido muy parecida a la que presenta Hipólito en su *Tradición Apostólica* (principios del siglo III):

> ¿Crees en Dios Padre Todopoderoso?
>
> ¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, y murió, y al tercer día se levantó vivo de entre los muertos, y ascendió a los cielos, y se sentó a la diestra del Padre, y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?
>
> ¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, y en la resurrección de la carne?[67]

65 *Explanatio symboli ad initiandos* (*PL*, XVII, 1193- 1196); *Constitución apostólica* VI:14 (*ANF*, *VII*, *456*).

66 Aquí seguimos la tesis de J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 1950), en lo que se refiere al carácter interrogatorio de los primeros credos, así como lo que se refiere a su relación con el bautismo. Pero no le seguimos en su intento de hacer a un lado la importancia de la oposición a las herejías para la formación de R.

Esta fórmula bautismal fue adaptada más tarde a fin de servir como afirmación de fe y como base y culminación del catecismo. De este modo quedó establecida la práctica de la *traditio et redditio symboli*, en la que el obispo enseñaba el símbolo o Credo al catecúmeno, y éste lo repetía como afirmación de su fe.[68]

Si bien a partir de Tertuliano tenemos un texto que parece reflejar cierto conocimiento de una fórmula muy parecida a la de Hipólito,[69]. Es interesante notar, sin embargo, que esta exposición de la regla de fe no incluye la cláusula referente al Espíritu Santo. es en el siglo cuarto, con Marcelo de Ancira[70] y Rufino de Aquileya,[71] que encontramos el primer uso de R como una fórmula claramente afirmativa. A partir de los testimonios de Marcelo y Rufino, McGiffert ha reconstruido el texto de R en el siglo cuarto como sigue:

> Creo en Dios Padre todopoderoso; y en Cristo Jesús, su único hijo, nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María la virgen, que bajo Poncio Pilato fue crucificado y murió, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, y está sentado a la diestra del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y los muertos; y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, el perdón de los pecados y la resurrección de la carne.[72]

Como vemos, la transformación que sufrió R desde tiempos de Hipólito hasta la época de Rufino y Marcelo es prácticamente nula en lo que a su contenido se refiere —la adición principal es la de la cláusula sobre el perdón de los pecados — mientras que, en cuanto a la forma, se ha pasado de un credo interrogatorio a un credo afirmativo. La

67 Traducido del texto griego en Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 91.

68 La razón que dio origen a la costumbre de llamar «símbolos» a los credos no es del todo clara. Quizá Rufino no haya estado del todo equivocado al interpretar *symbolum* como *signum*, y usar el ejemplo del santo y seña que sirve para reconocer a los miembros de un mismo ejército, y que recibía el nombre de *symbolum*. Si esto es así, se confirma nuestra afirmación de que la oposición a las herejías fue desde muy temprano uno de los usos principales de R.

69 *De virg. vel.* I (*PL* II, 889; *ANF*, IV, 27)

70 Citado por Epifanio, *Panarion* LXXII:3.

71 *Comm. in symbolum* (*PL* XXI, 335-386)

72 Traducido del texto griego en McGiffert, *The Apostles' Creed* (New York, 1925), pp. 42-43.

ausencia de grandes cambios en cuanto al contenido señala que ya a principios del siglo tercero el núcleo de R se había formado. Aún más, dado el carácter conservador de Hipólito, no nos aventuramos demasiado si decimos que el texto que él cita es probablemente mucho más antiguo, y que ya por el año 170 o 180 los rasgos esenciales de R habían quedado fijados. Por otra parte, de este modo se explica el que, en una ocasión al menos, Tertuliano haya resumido la regla de fe en términos muy semejantes a R: teniendo a mano el texto de R —aunque, naturalmente, en su forma interrogativa— decidió utilizarlo como un resumen de la regla de fe.

En cuanto a su estructura, R es simplemente una ampliación de la antigua serie tripartita de preguntas bautismales. Naturalmente, la ampliación afecta sobre todo la segunda pregunta, pues lo que era necesario afirmar antes que nada en el siglo segundo era la cristología de la Iglesia.[73] A fin de ampliar esta segunda cláusula, se hizo uso de la regla de fe que hemos de discutir más adelante, y que bosquejaba con cierto detenimiento la vida y obra de Jesús. Así se explican los paralelismos en cuanto a contenido y las divergencias en cuanto a forma y propósito que existen entre R y la regla de fe de Roma. Y esto implica también que si bien R fue producido en el siglo segundo a fin de responder a una situación dada, su doctrina no constituye en modo alguno una innovación de la doctrina cristiana.

Para comprender el sentido antiherético —y sobre todo antimarcionita— de R, es necesario analizar algunas de sus afirmaciones básicas, y ver cómo constituyen otras tantas negaciones de las doctrinas de los gnósticos y de Marción. El hecho de que los términos que utiliza R para combatir las herejías son anteriores al impacto de esas herejías sobre la Iglesia no ha de hacernos dudar del carácter anti-herético de R. La importancia de R como respuesta a las herejías no está en sus doctrinas individuales, sino en el modo como todas ellas han sido seleccionadas y combinadas para responder al reto de la época.

En la primera cláusula, lo primero que debemos señalar es la unión de los términos «padre» y «todopoderoso». El término griego que aquí se emplea —y podemos dar por sentado que el griego era el idioma original de R— para señalar el carácter de Dios no quiere decir simplemente «todopoderoso» en el sentido de que tiene poder para hacer cualquier cosa que sea su voluntad, sino que significa más bien «que

73 Quizá valga la pena recordar aquí que medio siglo antes, cuando Ignacio de Antioquía se vio en la necesidad de refutar el docetismo, lo hizo, al igual que luego R, mediante una afirmación categórica de los hechos sobresalientes de la vida de Cristo.

todo lo gobierna».[74] Esto quiere decir que —contrariamente a lo que afirmaban, por ejemplo, Marción y Valentín, ambos en Roma— el Dios que gobierna este mundo físico en que vivimos es también el Dios Padre, y que no es posible distinguir entre un mundo espiritual en que Dios reina y un mundo material que existe fuera o aparte de la voluntad de Dios.

De la segunda cláusula, puede decirse que toda ella acusa el interés antiherético. En primer lugar, el adjetivo posesivo «su»[75] que se destaca más en el texto griego que en el castellano, establece aún más claramente la identidad entre el Padre de Jesucristo y el Dios que gobierna al mundo, cosa que Marción negaba rotundamente. Después, la referencia a María «la virgen», que indudablemente excluía a los ebionitas, servía también para señalar el hecho de que Jesús había nacido de una mujer, y de una mujer particular, doctrina ésta que la mayoría de los docetas no podían aceptar. La referencia a Poncio Pilato es un modo de establecer una fecha, y subraya el carácter histórico, y no simplemente ideal o espiritual, de la crucifixión y sepultura de Cristo. Por último, la referencia al juicio final contradice la doctrina de Marción de la distinción absoluta entre el Dios justo del Antiguo Testamento y el Dios amoroso y perdonador del Nuevo.

La mención del Espíritu Santo en la tercera cláusula es anterior a la formación de R, pero la referencia a la resurrección de la carne sí tiene cierto matiz antiherético. Tanto los gnósticos como Marción rechazaban la doctrina de la resurrección y hablaban en cambio de una inmortalidad natural del espíritu humano. A esto se opone la referencia de R a la resurrección final.

Desde fines del siglo segundo, y cada vez con más frecuencia durante el siglo siguiente, aparecen en los escritores eclesiásticos referencias a la «regla de fe». El primero en utilizar este término es Ireneo, en las Galias.[76] Pero el hecho de que poco después aparece también en Clemente de Alejandría, prácticamente al otro extremo del mundo mediterráneo,[77] es señal de que desde algún tiempo antes había aparecido en los círculos eclesiásticos este concepto de una «regla de fe». En los tiempos modernos, algunos eruditos han identificado esta «regla

74 *pantokrator.*

75 *ton huion autou.*

76 *Demostración de la predicación apostólica* III (*ACW*, XVI, 49-50).

77 Clemente utiliza repetidamente la frase «regla de fe» así como otras frases con el mismo sentido. Las referencias pueden verse en: R.P.C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (London, 1954), pp. 59-61, y R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (London, 1962), p. 77.

de fe» con alguna forma primitiva del Credo —o de diversos credos. Esta identificación no parece acertada, pues las variaciones que se encuentran en esta «regla de fe» de un escritor a otro, y aún en las obras de un mismo autor, son demasiado grandes para que pueda pensarse que tras tales formulaciones diversas haya existido una fórmula más o menos fija. Quizá convenga ilustrar esto con el caso de Tertuliano, en cuyas obras aparecen tres exposiciones de la regla de fe, todas diferentes.[78]. Una de ellas, es cierto, se parece sobremanera al credo romano, pero el hecho de que las otras dos no sigan el mismo orden indica que, si bien Tertuliano veía en el credo romano —o algún otro credo de la misma familia— un resumen adecuado de la «regla de fe», ésta no era lo mismo que ese credo. Luego, podemos decir que la «regla de fe» no era un texto fijo, que era necesario repetir palabra por palabra, sino que era más bien un resumen del contenido fundamental del mensaje cristiano, subrayando quizá los aspectos de ese mensaje que los herejes tendían a negar.

Este carácter de la «regla de fe», fluctuante y a la vez basado en ciertos hechos fundamentales de la historia de la salvación, es lo que explica el hecho de que en las diversas regiones del Imperio la «regla de fe» haya sido esencialmente la misma, pero al mismo tiempo haya reflejado los intereses y las tendencias particulares de cada escuela y hasta de cada teólogo. Así, Ireneo incluye en la «regla de fe» su doctrina de la recapitulación; Tertuliano, la suya de la nueva ley; y Orígenes, su distinción entre el sentido literal y el sentido alegórico de las Escrituras.[79]

De todo esto se sigue que, cuando los escritores de fines del siglo segundo y principios del tercero mencionan la «regla de fe», no se refieren a una fórmula más o menos fija, como la fórmula bautismal que dio origen a los diversos credos, sino que se refieren más bien a la regla que es esa fe que la Iglesia ha predicado siempre. Debido a la tendencia a atribuir a los apóstoles todas las doctrinas y costumbres cuyo origen se perdía en el pasado, los cristianos de diversas regiones tendían a incluir en la regla de fe algunas de las características particulares del cristianismo en cada región. Pero el centro de la regla de fe era lo que siempre, desde los primeros discursos apostólicos que se conservan en el libro de Hechos, había sido el centro del mensaje cristiano: la historia de la salvación.

78 *Adv. Prax.* II (*PL* II, 156-157; *ANF*, III, 598); *De praes.* XII (*PL II*, 26-27; *ANF*, III, 249); *De virg. vel.* I (*PL* II, 889; *ANF*, IV, 27)

79 Hanson, *Tradition...*, pp. 91-92.

En algunas de las exposiciones de la regla de fe que se han conservado, se sigue el mismo bosquejo básico que en el credo romano, que dio origen a nuestro «Credo de los apóstoles». En otras se sigue un bosquejo distinto, y hasta en ocasiones se excluye por completo la cláusula que se refiere al Padre, así como la que se refiere al Espíritu Santo, y la regla de fe se torna entonces un resumen de la vida y obra de Cristo.

Como vemos, la amenaza de las herejías provocó toda una serie de reacciones que tendrían grandes consecuencias para la vida futura de la Iglesia. El Credo, el canon del Nuevo Testamento y la doctrina de la sucesión apostólica son tres de estas reacciones.

Naturalmente, todos estos elementos de la vida de la Iglesia pudieran muy bien haberse producido sin el reto de las herejías —es más, quizá debamos decir que se habrían producido de todos modos.

Pero las herejías fueron sin lugar a dudas el agente catalítico que precipitó su desarrollo.

Por otra parte, el reto de las herejías provocó el surgimiento de otra arma antiherética menos rígida y más difícil de clasificar, pero también de gran alcance: la actividad teológica. El pensamiento y la pluma fueron estimulados por las herejías, y produjeron obras cuya influencia va mucho más allá de la simple refutación de los herejes. De hecho, los más grandes pensadores de fines del siglo segundo y principios del tercero son los escritores antiheréticos.

Estos escritores antiheréticos pueden agruparse en tres escuelas: una que tiene sus orígenes en la teología del Asia Menor, que ya hemos discutido, y cuyo principal exponente en este período es Ireneo; otra que se centra en Cartago y cuyo principal y primer autor es Tertuliano; y otra que tiene su sede en Alejandría, y que está representada por Clemente y Orígenes. Cada una de estas escuelas es continuación de alguna de las tendencias que hemos mencionado ya al discutir los Padres Apostólicos y los Apologistas, y cada una de ellas tiene también su continuación más allá del siglo segundo.[80] Por lo pronto, sin embargo, nos limitaremos a estudiar sus exponentes principales, y dedicaremos el próximo capítulo a Ireneo, el que le sigue a Tertuliano, y el que sigue a este último a Clemente y Orígenes.

Sin embargo, antes de pasar adelante debemos señalar que los diversos instrumentos antiheréticos que aquí hemos discutido no se aplicaban independientemente los unos de los otros, sino que se corre-

80 En el libro *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Nashville, 1989), he discutido estas tres escuelas teológicas y el modo en que puede verse su impacto en los siglos posteriores, hasta nuestro día.

gían y complementaban entre sí. Así, por ejemplo, la regla de fe se utilizó en algunas ocasiones para determinar el carácter espurio de un libro que pretendía ser de origen apostólico —si la doctrina del libro no se conformaba a la regla de fe, su autor no podía ser un apóstol— y la autoridad que los obispos derivaban de su carácter de sucesores de los apóstoles se utilizó también a menudo para refutar las interpretaciones escriturarias de los herejes.

VI
Ireneo de Lyón

Durante el siglo II, fueron muchos los cristianos que se dedicaron a refutar las diversas doctrinas que amenazaban con oscurecer el carácter único del mensaje cristiano. Ya hemos visto que Justino compuso una obra *Contra todas las herejías* y otra *Contra Marción*, y que Teófilo de Antioquía escribió también *Contra Marción* y *Contra Hermógenes*. Todas estas obras se han perdido, y lo mismo ha sucedido con las obras de otros autores cuyos nombres el historiador Eusebio nos ha transmitido —Agripa Castor, Felipe de Gortina, Modesto, Musano, Cándido, Heráclito, etc. Luego, el primer autor antiherético cuyas obras han llegado hasta nosotros es Ireneo de Lyón.[1]

Es poco lo que sabemos acerca de la vida de Ireneo. Al parecer, nació en Asia Menor —probablemente en Esmirna— alrededor del año 135. Allí escuchó a Policarpo de Esmirna, aunque debe haber sido aún bastante joven cuando el anciano obispo coronó su vida con el martirio. Más tarde —probablemente alrededor del año 170 —pasó a las Galias y se estableció en la ciudad de Lyón, donde existía una comunidad cristiana compuesta en parte al menos por inmigrantes del Asia Menor. Allí era presbítero en el año 177, cuando fue enviado a Roma a llevar una carta al obispo de esa ciudad. Al regresar de su misión, descubrió que el obispo de Lyón, Potino, había sufrido el martirio, y que él debía

1 Aunque Hegesipo es algo anterior a Ireneo, los fragmentos de sus cinco libros de *Memorias* que Eusebio ha conservado tratan más bien de la historia de la iglesia primitiva en Palestina, y no nos permiten descubrir el carácter de su pensamiento teológico.

ser su sucesor. Como obispo de Lyón, Ireneo se dedicó, no sólo a dirigir la vida de la iglesia en esa ciudad, sino también a evangelizar a los celtas que habitaban la comarca, a defender el rebaño cristiano contra los embates de las herejías, y a mantener la paz de la iglesia.[2] Este último interés le llevó a intervenir en la controversia pascual, cuando el obispo de Roma, Víctor, se inclinaba a romper con las iglesias del Asia Menor debido a su discrepancia en cuanto a la fecha en que debía celebrarse la Pascua.[3] Pero fue su interés en combatir las herejías de su tiempo y en fortalecer la fe de los cristianos lo que le llevó a escribir las dos obras que le han valido un sitial entre los más grandes teólogos de todos los tiempos. En cuanto a su muerte, se afirma que murió como mártir, aunque nada sabemos en cuanto a los detalles de su martirio. Lo más probable es que haya muerto en el año 202, cuando hubo una matanza de cristianos en Lyón.

Hemos dicho que son dos las obras que colocan a Ireneo entre los teólogos más destacados de la iglesia cristiana. La primera es su *Denuncia y refutación de la supuesta gnosis* y la otra es su *Demostración de la predicación apostólica*. Esto no quiere decir que éstas sean las únicas obras que Ireneo escribió, sino que son las únicas que han llegado hasta nosotros.[4]

La *Denuncia y refutación de la supuesta gnosis*, que se conoce corrientemente por *Adversus haereses*, se compone de cinco libros que han llegado hasta nosotros en una traducción latina bastante fidedigna.[5] Además, existe una versión armenia de los últimos dos libros.[6] Desafortunadamente, el original griego se ha perdido, y no quedan de él más que algunos fragmentos.

En el primer libro de su *Adversus haereses*, Ireneo prácticamente se limita a exponer las doctrinas de los gnósticos, y «especialmente de los discípulos de Ptolomeo» —discípulo que fue de Valentín, a quien hemos estudiado en el capítulo anterior. Esto se debe a que Ireneo da por sentado que el gnosticismo es una doctrina tan carente de toda

2 Véase sin embargo: E. Hemmerdinger, «Saint Irénée évêque en Gaul ou en Galatie?», *RevEtGr*, 77 (1964) 291-292; J. Colin, «Saint Irénée était-il évêque de Lyon?», *Lat*, 23 (1964), 81-85; S. Rossi, «Ireneo fu vescovo di Lione», *GItFil*, 17 (1964), 239-54.

3 Véase M. Richard, «La lettre de saint Irénée au Pape Victor», *ZntW*, 56 (1965), 260-81.

4 Hay una lista de las obras de Ireneo en A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain, 1955), pp. 3-5.

5 Esta traducción latina es tan literal que llega a violar los principios de la gramática latina, y por tanto a través de los siglos los copistas trataron de corregirla. Véase sobre ese punto S. Lundström, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (Lund, 1943).

6 El uso de esta traducción armenia es la característica más valiosa de la nueva edición publicada por *Sources Chrétiennes*.

lógica, y que su atractivo se basa de tal modo en sus supuestos secretos, que la sola exposición de las doctrinas gnósticas ya constituye una victoria sobre ellas.[7] En esta exposición, Ireneo presta más atención a Valentín y sus discípulos que a todo el resto de los gnósticos, aunque no por ello deja de hacer una lista de los principales maestros gnósticos y las relaciones que hay entre ellos.[8] Esto se debe a que era precisamente el gnosticismo de Valentín y de su discípulo Ptolomeo el que había arrastrado a Fotino, el antiguo amigo de Ireneo cuya caída en la herejía llevó al obispo de Lyón a escribir esta obra. Además, para refutar todo el gnosticismo basta con refutar el sistema de los seguidores de Valentín, pues, como el propio Ireneo dice en su segundo libro, «para saber que el agua de mar es salada no es necesario beberla toda».[9]

El segundo libro de *Adversus haereses* es de especial interés, pues en él Ireneo se propone refutar las doctrinas gnósticas a partir del sentido común. Aquí Ireneo ataca las doctrinas del pleroma y de los eones con una lógica implacable, aunque sin caer en sutilezas especulativas. Al igual que en el primer libro, la mayor parte del espacio se halla consagrada a la refutación de Valentín y sus discípulos, y sólo al final del libro aparece un intento de hacer extensiva esta refutación a los demás sistemas gnósticos. En términos generales, todo este libro se caracteriza por la habilidad con que Ireneo se introduce en el pensamiento de sus adversarios y pone de manifiesto sus contradicciones internas.[10]

Por último, los libros tercero al quinto están dedicados a la refutación del gnosticismo a partir de las Escrituras. Al principio, Ireneo pensaba incluir esto en el segundo libro, pero luego vio la necesidad de exponer los argumentos escriturarios en otro libro aparte. Aún así, tales argumentos resultaban demasiado extensos para ser incluidos en un solo libro, y por ello Ireneo se vio forzado a extender su plan original y escribir, en lugar de sólo dos libros, una obra en cinco libros. En términos generales, podemos decir que en los tres libros dedicados a argumentos escriturarios Ireneo interpreta el Antiguo Testamento de un modo que recuerda la doctrina de Justino acerca de las profecías y los tipos. Las doctrinas que Ireneo se proponía refutar eran precisamente doctrinas anti-históricas que tendían a la interpretación alegó-

7 Véase el prefacio y los dos últimos párrafos del libro I (*ANF*, I, 315-317, 358; *PG*, VII, 437-441, 622-624).

8 *Adv. haer.* I, 23:1-31:2 (*ANF*, I, 347-358; *PG*, VII, 588-622).

9 *Adv. haer.* II, 19:8 (*ANF*, I, 387; *PG*, VII, 692).

10 Sobre sus métodos polémicos, véase B. Reynders, «La polémique de saint Irénée: Méthode et principes», *RThAM* (1935), 5-27.

rica de las Escrituras, y por ello el obispo de Lyón subraya el cumplimiento de las profecías en Jesucristo, así como el sentido tipológico de las narraciones del Antiguo Testamento.[11]

Mucho se ha discutido acerca de la originalidad del *Adversus haereses* de Ireneo. Algunos han llegado al extremo de creer poder separar las diversas fuentes de que Ireneo se ha servido, y descubrir así la verdadera contribución del propio Ireneo.[12] Hasta la fecha, y debido a la carencia casi total de puntos de referencia fuera de las obras de Ireneo, todos estos intentos han fracasado.[13] Lo que parece indudable es que Ireneo no pretende escribir una refutación totalmente original, sino que, por el contrario, se halla siempre dispuesto a utilizar argumentos tomados de otras obras. A menudo, se ve claramente que los argumentos que aparecen en *Adversus haereses* han sido tomados de un contexto distinto del que ahora les sirve de marco.[14] Pero esto no quiere decir que el pensamiento de Ireneo carezca de unidad, pues, como veremos más adelante, hay ciertos temas que dan coherencia a la totalidad de su obra.

La *Demostración de la predicación apostólica* (llamada también *Epideixis*) es la otra obra de Ireneo que ha llegado hasta nuestros días.[15] Es una obra de carácter catequético, aunque con cierta tendencia apolo-

11 Véase especialmente: *Adv. haer.* IV, 20:7 - 25:3 (*ANF*, I, 489-496; *PG*, VII, 936-951) y *Epid.* XLIII-LI (ed. S. Weber, pp. 70-78; *ACW*, XVI, 75-81). Este es uno de los puntos más débiles de la obra de J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London, 1948), pues en ella no se establece la distinción entre alegoría y tipología.

12 F. Loofs, en su *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig, 1930), intentó probar que buena parte de la obra de Ireneo ha sido tomada del *Adversus Marcionem* de Teófilo de Antioquía. A esta fuente ha de añadirse, según Loofs, toda una serie de fuentes menores, de las cuales la más importante es una que procede del Asia Menor y que Loofs llama IQA. Por último, hay ciertos pasajes que proceden del mismo Ireneo, y uno de cuyos propósitos es dar cierta unidad a todas estas fuentes. Sin embargo, afirma Loofs que Ireneo no ha logrado asimilar las fuentes de su obra, y que por ello se hace difícil ver su unidad interna.

13 F.R.M. Hitchcock ha probado hasta la saciedad en una serie de estudios que la teoría de Loofs es arbitraria, aunque quizá exagera al pretender probar que Ireneo ni siquiera conocía las obras de Teófilo de Antioquía.

14 Como ejemplo de este uso de sus fuentes por parte de Ireneo, podemos citar el caso que señala Houssiau en su *La Christologie de Saint Irénée*, p.13, y que se encuentra en *Adv. haer.* III, 22:1 (*ANF*, I, 454; *PG*, VII, 858-859). En este texto, Ireneo, a fin de mostrar el origen humano (*ex Maria*) del cuerpo de Cristo, y de refutar así a Ptolomeo, apela a un argumento anti-ebionita cuyo propósito es probar, no sólo el origen humano del cuerpo de Cristo, sino su nacimiento virginal (*ex Maria virgine*).

15 Esta obra nos es conocida sólo en una traducción armenia, de la que se derivan todas las traducciones modernas. La citamos aquí según la versión latina de S. Weber, (Friburgi, Brisgoviae, 1917). Hay también una traducción inglesa por Joseph P. Smith en *ACW*, XVI.

gética. No se trata de un catecismo en el sentido estricto —es decir, de una obra para preparar a los catecúmenos para el bautismo— sino que se trata de una obra dirigida a quienes ya son cristianos, y cuyo propósito es fortalecerles en la fe.

Puesto que la polémica anti-gnóstica no ocupa aquí el primer plano, esta obra de Ireneo es algo más sistemática que el *Adversus haereses*, aunque también aquí buscaremos en vano una teología original y osada. Ireneo es un expositor de la doctrina que ha recibido de la iglesia, y no un pensador de altos vuelos especulativos. La *Epideixis* parte de una confesión de fe (cap. 3), que Ireneo expone primero sistemática (cap. 3-7) y luego históricamente (cap. 8-42 a). Los capítulos restantes (42b-97) se dedican a la demostración de esa fe que ha sido expuesta, a partir de las Escrituras. Por último, la conclusión (caps. 98-100) repite el propósito de la obra y cuál ha de ser el propósito de sus lectores: huir de los incrédulos y defender la doctrina frente a los herejes, para al fin llegar a la salvación.

Al exponer el pensamiento de Ireneo debemos tener en cuenta, ante todo, que no estamos tratando con un pensador sistemático, que derive todas sus conclusiones de una serie de principios especulativos. Luego, el orden lógico que se impone en esta exposición es el que nos sugiere la *Epideixis* del propio Ireneo: partir del Dios creador y seguir luego toda la historia de la salvación hasta llegar a la consumación final.

El Dios de Ireneo existe desde el principio, y creó todas las cosas de la nada.[16] El interés de Ireneo en la creación no gira alrededor de cuestiones especulativas, sino más bien alrededor de lo que esto implica para el mundo y para el ser humano. Tanto los gnósticos valentinianos como Marción buscaban medios de desligar al Dios supremo de este mundo y de este cuerpo con su materia y sus imperfecciones. Por ello los gnósticos creaban series interminables de eones que servían para separar la divinidad suprema del error que dio origen al mundo. Por ello también Marción establecía una distinción marcada entre el Dios y Padre de Jesucristo y el Creador Jehová del Antiguo Testamento. Frente a esto, Ireneo afirma y reitera que el Dios de nuestra salvación es el mismo Dios de nuestra creación.[17]

Todas las cosas han sido creadas por Dios, y ninguna goza de la existencia sino por su voluntad. Hasta el Diablo ha sido creado por Dios, y el poder de que ahora goza es un poder, no sólo temporal, sino limitado. Aun aquí y ahora, no es el Diablo quien gobierna el mundo,

16 *Adv. haer*, II:10 (*ANF*, I, 369-370; *PG*, VII, 652-653).

17 *Adv. haer*, IV, 6:2 y 20:2 (*ANF*, I, 468 y 488; *PG*, VII, 888-889 y 932-933).

sino Dios. El Diablo se rebela y perturba el orden de la creación divina, pero siempre es Dios quien gobierna todas las cosas.[18]

Dios ha creado y gobierna el mundo mediante sus «manos»: el Hijo y el Espíritu Santo. La mayor parte de los pasajes en que Ireneo se refiere a la doctrina de la Trinidad son demasiado breves para poder descubrir su pensamiento al respecto. Ireneo se interesa harto poco en los aspectos especulativos de la doctrina de la Trinidad y se limita a afirmar, tal y como había oído de sus antecesores, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu, sin entrar a discutir las relaciones entre ellos.[19] Aquí, Ireneo utiliza, además de la doctrina del Verbo, la doctrina típicamente suya de las dos manos de Dios. Estas dos manos son el Hijo y el Espíritu Santo, que no son seres intermedios entre Dios y el mundo, sino que son Dios mismo en su relación con el mundo.[20] Por otra parte, Ireneo se refiere al Hijo como «Verbo de Dios», pero no utiliza este término en el sentido de un ser intermedio entre Dios y el mundo, como lo usara antes Justino, sino que con él subraya más bien la unidad que existe entre Dios y el Verbo, a la usanza del Cuarto Evangelio. Este es el sentido de la imagen sobre las «manos de Dios». Los gnósticos y muchos otros tratan de mantener a Dios separado de la creación interponiendo seres intermedios —entre ellos el Verbo. Ireneo, por el contrario, trata de subrayar que las manos mismas de Dios se involucran en la obra de la creación y en la dirección de la historia.[21]

Este Dios trino creó al ser humano según su imagen.[22] Pero el humano mismo no *es* la imagen de Dios, sino que esa imagen es el Hijo, en quien y por quien el ser humano ha sido creado. «El hombre ha sido creado a la imagen de Dios, y la imagen de Dios es el Hijo, en cuya

18 *Adv. haer.* V:24 (*ANF*, I, 552-553; *PG*, VII, 1072-1074).

19 A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma, 1958), pp. 114-43, tiene razón al declarar que Ireneo nunca afirma la generación eterna del Verbo. Su doctrina trinitaria es «económica» en el sentido de que se desarrolla en términos del modo en que Dios se relaciona con el mundo más bien que en términos inmanentes.

20 «Las dos manos de Dios son una expresión del carácter inmediato de la creación, no de su carácter mediato» (Lawson, *The Biblical Theology of Irenaeus*, p. 125). Quizá convenga subrayar aquí que Ireneo tampoco se refiere a tres aspectos transitorios y sucesivos de la actividad de Dios, sino a tres realidades que existen desde el principio en Dios. Véase: *Adv. haer.* IV, 20:1 (*ANF*, I, 487-488; *PG*, VII, 932), y *Epid.* V (ed. S. Weber, pp. 30- 31; *ACW*, XVI, 50).

21 Véase J. Mambrino, «Les Deux Mains de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée», *NRT*, 79 (1957), 355-70.

22 Debido al carácter general de esta *Historia del Pensamiento Cristiano*, no podemos detenernos aquí a discutir si Ireneo distingue o no entre «imagen» y «semejanza», ni tampoco qué importancia atribuye a tal distinción. Véanse las notas bibliográficas que ofrece Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 16, nota 45.

imagen el hombre fue creado.»[23] Luego, la imagen de Dios no es algo que se halla en el ser humano, sino que es más bien la dirección en que hemos de crecer hasta llegar a «la medida de la plenitud de la estatura de Cristo». Este concepto de crecimiento juega un papel importante en el pensamiento de Ireneo, pues según él Adán no fue creado perfecto —en el sentido de ser desde su propia creación lo que Dios le llamaba a ser— sino que fue creado para desarrollarse y crecer en esa imagen de Dios que es el Hijo. No hay en Ireneo discusión alguna de ese «estado original» en que el ser humano, dotado de virtudes que ahora no posee, se paseaba por el Paraíso —de hecho, tal idea de un «estado original» no surge sino mucho después, con San Agustín. Al contrario, para Ireneo Adán no era más que el comienzo del propósito de Dios en la creación. En ese sentido, Adán era «como un niño», y su propósito estaba en el crecimiento, que le llevaría a una relación con Dios cada vez más íntima.[24] Además, este crecimiento no era algo que Adán debía hacer en sí y de por sí, sino que habría de ser también parte de la obra creadora de Dios.[25]

Como criatura de Dios con un propósito de crecimiento, el ser humano es libre. Esta libertad no se define en términos humanistas o idealistas, sino en términos de la posibilidad de cumplir el propósito de Dios. La libertad de Adán no era en modo alguno incompatible con la omnipotencia divina, sino que era más bien el resultado y la expresión de esta última.[26] Pero a la creación sucedió la caída, tanto de Satán como de la criatura humana. Al igual que el humano, los ángeles fueron creados por Dios, aunque no fueron creados con el propósito de que creciesen, sino que fueron creados en su madurez. Esto provocó la envidia de Satán, que tentó al hombre, no a que hiciese algo diametralmente opuesto al propósito de su creación, sino que le tentó más bien

23 *Epid.* XXII (ed. S. Weber, pp. 47-48; *ACW*, XVI, 61). E. Peterson, «L'homme, image de Dieu chez saint Irénée», *VieSpirit*, 100 (1959), 584-94.

24 *Epid.* XVI (ed. S. Weber, p. 41; *ACW*, XVI, 57). Esta idea de que los humanos fueron creados originalmente como niños aparece ya en las obras de Teófilo de Antioquía, de quien Ireneo puede haberla tomado (*Ad Autol.* II.25). O puede haber sido una idea relativamente común en la teología cristiana primitiva de la que solamente han sobrevivido algunos indicios. En todo caso, Ireneo no trata esta doctrina como si estuviera sugiriendo algo nuevo distinto de lo que ha aprendido de sus maestros. Véase J.I. González Faus, *Creación y progreso en la teología de San Ireneo* (Barcelona, 1968).

25 Véase la exposición de este aspecto del pensamiento de Ireneo en: Wingren, *Man and te Incarnation*, pp. 26-38. El texto más importante es *Epid.* XII (ed. S. Weber, p. 37; *ACW*, XVI, 55). Ch. Hörgal, «Die göttliche Erziehung des Menschen nach Irenäus», *NDid*, 13 (1963), 1-28; *Adv. haer.* IV: 33; V: 16. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid, 1969), pp. 100-5.

26 *Epid.* XI (ed. S. Weber, p. 36; *ACW*, XVI, 54).

a que acelerase el proceso que Dios había ordenado y a que quebrantase así el orden establecido por Dios. Cuando Satán dijo: «seréis como dioses», no estaba haciendo más que afirmar el propósito de Dios en la creación del ser humano. Mas cuando éste cedió a la tentación rompió el plan divino, y se hizo así esclavo del pecado y de la muerte. De este modo, la caída de Satanás y la de Adán son prácticamente simultáneas. Y esto nos lleva a considerar, por una parte, la oposición entre Dios y el Diablo y, por otra, las consecuencias de la caída para el ser humano.

Aunque ya hemos mencionado la relación que existe entre el poder de Dios y el poder del Diablo, es necesario que insistamos en este tema, pues sin comprenderlo es imposible comprender la teología de Ireneo.

En primer lugar, debemos subrayar que la oposición entre Dios y el Diablo no es ficticia. El Diablo se opone realmente a los planes de Dios, y logra hasta perturbarlos. Aún más, el Diablo logra ciertas victorias parciales y pasajeras. Pero en fin de cuentas, Dios ha de triunfar. Y desde ahora, Dios es quien gobierna el mundo, y no el Diablo, como algunos suponen. En el mundo, el Diablo hace todo lo posible por impedir el progreso de los planes de Dios, pero aún allí Dios es el Señor. En su lucha contra el Diablo, Dios es el Señor de los mismos instrumentos que el Diablo usa. Por último, en la consumación final, todas las cosas quedarán sujetas a Dios, y el Diablo será destruido. Entretanto la lucha continúa, y la victoria prometida no hace menos real la batalla presente.

En cuanto al humano, su caída le hizo siervo del Diablo. La lucha entre Dios y el Diablo es tal que el ser humano tiene que estar sujeto a uno de ambos, y en el huerto Adán se entregó al Diablo. Luego, el humano es esclavo de Satán, y esto quiere decir, primero, que su crecimiento se ha interrumpido, y luego que ha quedado sujeto a los poderes del Diablo: el pecado y la muerte.

La doctrina de la caída como una interrupción en el desarrollo es muy distinta de la que después se impuso en el pensamiento occidental. Según Ireneo, la caída no es tanto la pérdida de ciertas perfecciones que el humano tenía, como la interrupción del crecimiento que debió haber sido suyo. No es que el humano haya perdido un conocimiento o facultades que de hecho poseía, sino que es más bien que ya no puede continuar en un desarrollo ininterrumpido según la imagen en que fue creado.[27]

El pecado y la muerte son los poderes en cuyas manos el humano se ha entregado al hacerse siervo de Satanás. Empero el poder de Dios es

27 Véase: Wingren, *Man and the Incarnation*, pp. 50- 63.

tal que aún estos mismos poderes diabólicos son empleados para llevar a cabo el plan de Dios. Así, la muerte sirve de freno a nuestras posibilidades pecaminosas, y la servidumbre del pecado nos capacita para reconocer la bondad de Dios, y para alabarle por su gracia.[28]

Por su parte, Dios no nos abandona, sino que desde el primer momento le sigue amando. En esto, Dios no hace más que llevar a cabo su plan concebido desde el principio. Este plan o dispensación[29] de Dios es uno solo, pero se manifiesta en una serie de dispensaciones o alianzas particulares que llevan a su propia culminación en Cristo.[30] Estas alianzas son cuatro, y se suceden en orden cronológico. La primera es la dispensación de Adán, y llega hasta el diluvio; la segunda la de Noé, y llega hasta el Exodo; la tercera es la de Moisés, y concluye con el advenimiento de Cristo; la cuarta es la de Cristo, y no concluirá hasta la consumación de los tiempos.[31] De todas estas alianzas, Ireneo sólo presta atención detallada a las dos últimas: la de la Ley y la de Cristo.

La ley fue dada por Dios como parte de su plan de amor, a fin de refrenar el pecado. La obediencia a la Ley no es el propósito último del humano. La Ley misma impone una servidumbre, distinta y opuesta a la servidumbre del pecado, pero que tampoco puede compararse a la libertad que necesitamos para cumplir el propósito de su creación. Es por esto que la misma Ley promete el establecimiento de un nuevo pacto o alianza que ha de superarla. La Ley no es sólo regla, sino que es también promesa, y por ello ella misma implica que el tiempo de su vigencia llegará a su término. Sin embargo, porque la Ley ha sido dada por Dios como medio para guiarnos en el cumplimiento de su voluntad, y porque esa voluntad no cambia, la Ley no queda totalmente abrogada, sino que su corazón —la ley moral y sobre todo el Decálogo— sigue exigiendo nuestra obediencia, aunque esta obediencia es de un carácter distinto de la que se nos exigía cuando la Ley misma estaba vigente. Por otra parte, los viejos ritos de la Ley ceremonial han quedado abolidos con el advenimiento de Cristo, pues su propósito era anunciar la venida del Salvador. De este modo Ireneo subraya la

28 *Adv. haer.* III, 23:6 (*ANF*, I, 457; *PG*, VII, 866).

29 *oiconomía.*

30 Véase: Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie* (París, 1960), pp. 219-227. Sobre todo, véase la importancia de la unicidad de la oiconomía divina para la refutación de los gnósticos (pp. 220- 221).

31 *Adv. haer.* III, 11:8 (*ANF*, I, 429; *PG*, VII, 799). De este texto se conserva, además de la antigua traducción latina, un texto griego que difiere de ella. Sin embargo, la traducción latina parece ser más fidedigna que el fragmento griego que ha llegado hasta nosotros.

unidad —tanto de continuidad como de consumación— entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, y con ello refuta a los herejes que pretendían establecer una oposición radical entre ambos testamentos.[32]

Cristo es el centro del pensamiento de Ireneo. En El se da esa continuidad entre la obra de la creación y la obra de la redención que resultaba tan difícil de aceptar para los gnósticos. El humano fue hecho por el mismo Dios que ahora en Cristo le ofrece la salvación. En Cristo, la imagen según la cual y para la cual el humano fue hecho ha venido a habitar entre los nosotros. Esta es la obra de Cristo, que Ireneo llama «recapitulación».[33]

La recapitulación es una de las doctrinas fundamentales de Ireneo, y es necesario que la comprendamos si hemos de comprender su pensamiento.[34] El término «recapitulación» tiene diversos sentidos en los escritores antiguos, y el mismo Ireneo lo emplea en más de un sentido.[35] Pero el significado principal y característico del término «recapitulación» en Ireneo es el que hace de él la expresión misma de la obra de Cristo como cabeza de una nueva humanidad. Literalmente, la recapitulación quiere decir colocar algo bajo una nueva cabeza. Esto es precisamente lo que Cristo ha hecho. El ha venido a ser la cabeza de una nueva humanidad, de igual manera que el viejo Adán es la cabeza de la antigua.

Aunque el plan de Dios para la redención de la humanidad se hallaba en operación desde el principio, este plan halla su expresión máxima y final en la recapitulación de todas las cosas por parte de Cristo, que comenzó en la encarnación. Antes de esto, si bien es necesario afirmar que el Hijo estaba activo en la acción de Dios para con la humanidad, no es posible hablar de una «recapitulación» en el sentido estricto de la palabra. De hecho —como su propia etimología lo dice— la recapitulación es un resumen y culminación de lo que ha sucedido antes, y sólo así puede entenderse.

---

32 Véase J. Daniélou, «Saint Irénée et les origines de la théologie de l'historie», *RScRel*, 34 (1947), 227-31.

33 *recapitulatio, anakefalaiosis*.

34 El primer caso en que la literatura cristiana se refiere a la obra de Cristo como «recapitulación» es Efesios 1:10. Hay también una cita de Justino en Ireneo (*Adv. haer.*IV, G:2; *ANF*, I, 468; *PG*, VII, 889) en que aparece este término, pero es probable que el texto de Justino no lo haya incluido. Véase J. Armitage Robinson, «On a quotation from Justin Martyr in Irenaeus», *JTS*, 1930, pp. 374-8; E. Scharl, *Recapitulatio mundi: Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäeus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Freiburg im Breisgau, 1941); R. Potter, «St. Irenaeus and Recapitulation», *DomStd, 3 (1951), 192-200.*

35 Véase Houssiau, *La christologie de Saint Irénée*, pp. 216-224.

En cierto sentido, la recapitulación de Cristo es un nuevo punto de partida, pero también guarda una estrecha relación con lo que le antecede. Aún cuando la encarnación es un nuevo punto de partida en la historia del mundo, esto no hace de ella algo opuesto a la creación, sino su continuación y culminación. Cristo es el nuevo Adán, y como tal se repite en El la historia del viejo Adán, aunque en sentido inverso. En Adán, el hombre había sido creado para ser como el Hijo, y en Cristo el Hijo toma sobre sí la humanidad. Jesucristo, como hombre, es todo lo que Adán debió haber llegado a ser si no hubiese sucumbido a la tentación. Jesucristo es el nuevo punto de partida en que el hombre, que en Adán se había entregado al Diablo, queda de nuevo libre para crecer en la imagen que es el Hijo. Es por esto que Ireneo subraya el paralelismo entre Adán y Cristo: Adán fue formado de la tierra virgen, y Cristo vino al mundo a través de María, virgen; por la desobediencia de una mujer se produjo la caída del hombre, y la obediencia de otra fue ocasión de su restauración; Adán fue tentado en el paraíso, y Jesús en el desierto; por un árbol entró la muerte en el mundo, y por el árbol de la cruz nos ha sido dada la vida.[36]

Sin embargo, sólo se comprende el sentido de esta recapitulación en el pensamiento de Ireneo si se le ve dentro del marco de la victoria sobre el Diablo. Para Ireneo, toda la historia de la salvación es la historia de la lucha entre el Diablo y Dios, y la victoria final de este último. En Adán, el hombre se había hecho súbdito del Diablo, y por ello la recapitulación en Cristo consiste sobre todo en la victoria sobre el Diablo, por la cual somos hechos libres. En Adán, el Diablo logró separar al hombre de la imagen de Dios para la que había sido creado. En Cristo, esa imagen se une al hombre, y con ello se destruyen los propósitos del Diablo. Por ello el punto inicial de la victoria de Cristo no es su resurrección, sino la encarnación misma. Cuando Dios se une al hombre el Diablo sufre la primera de las grandes derrotas que han de llevar a su destrucción final.

Ireneo no discute la unión de la divinidad y la humanidad en Cristo como si éstas fuesen dos naturalezas opuestas.[37] Al contrario, el ser humano fue creado para gozar de la unión con Dios, y en Cristo esa unión logra su máxima expresión. Aún más, Dios y el hombre en Cristo

---

36 Este tema tiene tanta importancia para el pensamiento de Ireneo, que una lista de referencias resultaría interminable. A modo de ejemplo, ofrecemos *Epid.* XXXI-XXXIV (ed. S. Weber, pp. 57-62; *ACW*, XVI, 67-70). Véase J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyon* (Assen, 1968); J.I. González Faus, *Carne de Dios: Significado salvador de la encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona, 1969).

37 Véase: Wingren, *Man and the Incarnation*, pp. 100-112.

no son dos «substancias» o «naturalezas», sino que en Cristo la divinidad se une a la humanidad porque El es la Palabra que Dios dirige al hombre, y es también el hombre que responde a esa Palabra. Al hacer así uso de conceptos dinámicos más bien que substanciales y al negarse a definir la naturaleza de Dios *a priori* de su encarnación en Cristo, Ireneo evita las dificultades que más tarde darían origen a enconadas controversias cristológicas.

Si bien la encarnación de Dios en Cristo es el comienzo de la victoria sobre el Diablo, no es más que eso: el comienzo. Toda la vida de Cristo, y aún el tiempo que transcurre hasta la consumación final, son parte de la obra de la recapitulación. Tras unirse al hombre, el Hijo de Dios tiene que vivir una vida humana y morir una muerte humana. Su tentación en el desierto constituye otra de esas victorias decisivas sobre el Diablo, todas cuyas artimañas son incapaces de producir la caída de este nuevo Adán.[38] A través de toda su vida y su ministerio, viviendo la totalidad de una vida humana,[39] Cristo salva esa vida de su antigua sujeción al poder del Diablo. En su muerte y resurrección, Cristo utiliza la más temible arma del mal, la muerte misma, para conquistar el imperio del Diablo. La consumación que esperamos —cuando todas las cosas estén sujetas a sus pies— constituye la victoria final de Cristo sobre el Diablo. Por lo pronto, nosotros, los que vivimos entre la resurrección y la consumación final, no vivimos en un período de tregua en esta lucha de los siglos, sino que vivimos precisamente en el período en que Cristo está haciendo efectiva su victoria en la cruz, para llevarnos así al día final.

Dentro de esta obra de recapitulación, la Iglesia juega un papel importantísimo. Al igual que en Adán todos pecaron porque Adán era cabeza de la humanidad, en Cristo toda la Iglesia vence a Satanás porque Cristo es la cabeza de la Iglesia. Si bien Cristo ha vencido al Diablo, y con ello ha devuelto al ser humano la posibilidad de crecer hasta alcanzar la plenitud de la semejanza con el Hijo de Dios, esta posibilidad se da sólo en ese cuerpo que tiene a Cristo por cabeza. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, y es en ella que El hace avanzar sus propósitos de recapitulación mediante el bautismo y la eucaristía, que nos unen a Cristo mismo.[40]

38 *Adv. haer.* V, 21:2 (*ANF*, I, 549-550; *PG*, VII, 1056-1067).

39 Es por esto que Ireneo prefiere la tradición según la cual Jesús vivió unos cincuenta años. *Adv. haer.* II:22 (*ANF*, I, 390-392; *PG*, VII, 698-703).

40 Véase G. Jossa, *Regno de Dio e Chiesa: Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'*Adversus haereses *di Ireneo di Lione* (Nápoles, 1970).

Aunque Ireneo no dedica al bautismo tanta atención como a la eucaristía, no cabe duda de que para él el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo constituye el punto de partida de la vida cristiana. El bautismo es el «sello de la vida eterna», y es también la «regeneración en Dios, de modo que ya no seamos hijos de hombres mortales, sino del Dios eterno».[41] Mediante el bautismo, viene uno a formar parte de esa nueva humanidad que es el cuerpo de Cristo, y se hace así partícipe de la resurrección de la cabeza de ese cuerpo, que es Cristo el Señor.

Puesto que el *Adversus haereses* no pretende ser una exposición sistemática de toda la doctrina cristiana, Ireneo discute la eucaristía con el propósito de refutar a los herejes, y sobre todo de condenar su desprecio por la carne y la materia. Por esa razón, no tenemos una exposición detallada del pensamiento eucarístico del obispo de Lyón.[42] Sin embargo, de los pasajes polémicos del *Adversus haereses* pueden sacarse algunas conclusiones positivas en cuanto a la doctrina eucarística de su autor.[43] Según él, la eucaristía es el alimento mediante el cual los miembros del cuerpo de Cristo se nutren de El, uniéndose a su Señor, no sólo por un acto de meditación, sino haciéndose partícipes de su cuerpo y de su sangre. Al beber del cáliz y comer del pan, el creyente se alimenta del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, y esto de un modo tan real que es por razón de la inmortalidad de ese cuerpo y esa sangre que el creyente espera en la resurrección futura.[44] En la eucaristía, además, Jesucristo nos da pruebas de que la creación no ha de ser despreciada, pues El mismo utiliza el cáliz y el pan, que son parte de la creación, como alimento espiritual de los creyentes.

Por otra parte, la Iglesia sólo puede llevar a cabo esta obra de unirnos a Cristo si es verdaderamente el cuerpo de Cristo, y por ello es necesario que se mantenga en la doctrina verdadera. De aquí el celo con que Ireneo ataca a los herejes: éstos no atacan simplemente a esa institución que se llama «Iglesia», sino que con sus especulaciones pretenden invalidar la obra de Cristo. Frente a ellos, los cristianos han de estar firmes en la doctrina que han recibido. Y aquí introduce Ireneo ese argumento anti-herético que tan útil fue en los primeros siglos y que tantas controversias habría de causar en los siglos venideros: la suce-

41 *Epid.* III (ed. S. Weber, p. 28; *ACW*, XVI, 49).

42 Resulta difícil comprender por qué la *Epideixis* no incluye discusión alguna de la eucaristía, pues no cabe duda de que ésta tenía una importancia inmensa tanto para Ireneo como para toda la Iglesia del siglo segundo.

43 *Adv. haer.* IV, 18:4-5; V, 2:2-3 (*ANF*, I, 485-486, 528; *PG*, VII, 928-929, 1018-1020).

44 *Adv. haer.* V.;II: 3.

sión apostólica.[45] La medida para distinguir el error de la verdad es la doctrina recibida de los apóstoles. Ahora bien, si éstos tuvieron algún conocimiento secreto, no se lo transmitieron a algún extraño, sino a aquéllos a quienes confiaron la dirección de las iglesias, es decir, los obispos. Estos a su vez harían lo mismo, confiando la verdadera doctrina a quienes habrían de ser sus sucesores. Luego, los gnósticos mienten cuando pretenden poseer una doctrina secreta que sus maestros recibieron de alguno de los apóstoles.[46]

La importancia de la labor teológica de Ireneo es mucho mayor de lo que la brevedad de estas páginas podría indicar. Su teología, fundada en la Biblia y la doctrina de la iglesia más que en sus opiniones personales, ha sido fuente de renovación teológica en más de una ocasión. La amplia visión cósmica que su doctrina del plan de Dios y la recapitulación de Cristo da a su pensamiento le vale el honor de haber sido el primer pensador cristiano en buscar el sentido teológico de la historia.[47] Su posición cronológica, entre la iglesia de los apóstoles y de sus sucesores inmediatos y la iglesia católica de los siglos tercero y cuarto, le hace encrucijada en los caminos de la historia del pensamiento cristiano. Pero es sobre todo su rica y profunda comprensión del carácter único y cósmico del cristianismo lo que le ha valido un sitial entre los más grandes teólogos de todos los tiempos.[48]

---

45 H. Holstein, «La tradition des Apôtres chez saint Irénée», *RScRel*, 36 (1949), 229-70; E. Molland, «Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succesion», *JEH*, 1 (1950), 12-28.

46 *Adv. haer.*, III:3 (*ANF*, I, 415-416; *PG*, VII). El segundo párrafo de este capítulo, que trata acerca de la iglesia de Roma, ha sido tema de serias controversias. ¿Afirma Ireneo la primacía de la iglesia romana como tal, o sólo su gran importancia debido a que Roma es el centro del mundo mediterráneo? Es imposible saberlo con certeza, pues el texto griego de este pasaje se ha perdido, y la traducción latina que ha llegado hasta nosotros puede entenderse de diversos modos. En todo caso, lo más probable es que Ireneo se refiera a la autoridad de que la iglesia romana debe gozar debido a que en ella se encuentran representadas las comunidades cristianas de todo el mundo. En Roma hay fieles que provienen de diversas iglesias, y por ello la iglesia en esa ciudad es un reflejo de la Iglesia Universal.

47 Mi amigo y antiguo discípulo, Luis N. Rivera Pagán, en una tesis doctoral presentada en Yale en 1970, ha mostrado que la tendencia divisiva de la teología gnóstica en cuanto a Dios, la antropología, Jesucristo y la Iglesia llevó a Ireneo a una comprensión profunda de la unidad de esos mismos elementos— Dios, los humanos, Jesucristo y la Iglesia— y que, en una relación dialéctica con la verdad, esa unidad se encuentra en la base misma de la teología de Ireneo. El modo en que Ireneo entiende la historia se relaciona estrechamente con su interpretación de las Escrituras, que hace uso abundante de la tipología. De hecho, la tipología misma se basa en un modo de ver la historia. Sobre la manera en que Ireneo usa las Escrituras, véase A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 2 vols. (Madrid, 1972).

48 L.S. Thornton, «St. Irenaeus and Contemporary Theology», *SP*, Vol. II, Part II, pp. 317-327.

VII
Tertuliano

Es interesante notar que los orígenes de la literatura cristiana en latín no se hallan en Roma, sino en el Africa Septentrional. Si bien la Primera Epístola de Clemente a los Corintios, que procede de Roma, es uno de los más antiguos escritos cristianos, esta obra se halla en griego y no en latín. Durante varios siglos Africa fue no sólo el lugar de origen, sino el centro del pensamiento cristiano en lengua latina. En ella se forjó el vocabulario teológico que luego pasaría a ser patrimonio de toda la Iglesia Occidental. Y en ella florecieron los más altos ingenios del cristianismo latino de los primeros siglos: Tertuliano, Cipriano, Agustín y otros.[1]

Tertuliano fue abogado, posiblemente en Roma, antes de convertirse al cristianismo. Aún más, hay quienes pretenden identificarle con cierto Tertuliano que aparece en el *Corpus Iuris Civilis*, aunque no es posible pronunciarse definitivamente en pro ni en contra de tal identificación. En todo caso, Tertuliano vivió en Roma hasta la edad aproximada de cuarenta años, cuando se convirtió al cristianismo (a fines del siglo II, quizá en el año 193). Tras su conversión, regresó a la ciudad

---

1 Aunque tradicionalmente se ha pensado que la Iglesia africana es hija de la iglesia de Roma, hay razones para dudar de la veracidad de esta tradición. Quizá sea más exacto decir que la iglesia africana, tras un origen oscuro que ha de encontrarse quizá en sus relaciones con Frigia y Capadocia, se vio impulsada por diversas razones históricas a establecer con Roma lazos cada vez más estrechos. Véase: W. Telfer, «The Origins of Christianity in Africa», *SP*, Vol. IV, Part 11, pp. 512-517; E. Buoniauti, *Il cristianesimo nell'Africa romana* (Bari, 1928); G. Quispel, «African Christianity before Tertullian», en W. den Boer *et al.*, eds., *Romanitas et Christianitas* (Amsterdam, 1973), pp. 275-79.

de Cartago, donde había nacido alrededor del año 150, y allí se dedicó a una extensa labor literaria en pro de su nueva fe, a la que defendió contra los embates de los persecutores y de los herejes. Sin embargo, a principios del siglo III —probablemente en el año 207— abandonó la comunión de la iglesia africana para hacerse montanista.

Las razones por las que Tertuliano se hizo montanista no están claras, pero parece que Tertuliano veía el montanismo como espíritu de protesta contra el poder creciente de la jerarquía, y contra su supuesta falta de rigor al tratar con los pecadores arrepentidos. Fue este aspecto del montanismo el que llevó a Tertuliano, que siempre había manifestado un excesivo rigor moral, a sumarse a sus filas.[2]

Las obras de Tertuliano son demasiadas para que podamos discutirlas aquí, y tendremos que limitarnos a una sistematización de su pensamiento que sin duda dejará de hacer justicia a algunos de sus aspectos principales. Pero antes de ello conviene señalar a grandes rasgos algunas de las principales obras de Tertuliano.

Tras su conversión, Tertuliano escribió varias obras dirigidas a los paganos en defensa de los cristianos.[3] De éstas, la más extensa y de más valor es su *Apología —Apologeticus adversus gentes pro christianis—* escrita en el año 197. En esta obra Tertuliano hace una defensa del cristianismo en términos que acusan la mano del abogado. Así, por ejemplo, refiriéndose a la famosa carta en que Trajano ordenaba a Plinio que condenase a los cristianos que fuesen acusados de tales, pero que no buscase a los que no fuesen acusados, Tertuliano escribe:«¡Oh, sentencia necesariamente confusa! Prohibe que se los busque, como a inocentes, y manda que se les castigue, como a culpables.»[4] En términos generales, se trata de una defensa mesurada, aunque no del todo carente de esos arranques impetuosos y ese sarcasmo hiriente característicos de Tertuliano.

2 Quizá el clero romano contribuyó también, con su laxitud y su envidia, a la conversión de Tertuliano al montanismo. Véase: Jerónimo, *De vir, illus*. LIII. Sobre este tema, véase H. von Campenhausen, «Urchristentum und Tradition bei Tertullian», *ThBl*, 8 (1929), 192-200; M. S. Enslin, «Puritan of Carthage», *JRel*, 27 (1947), 197-212; H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian* (Gütersloh, 1955); W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* (Munich, 1961). Sobre la vida y el contexto de Tertuliano, véase T.D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971). Sobre sus opinones sobre el Espíritu Santo y sobre la Iglesia que le llevaron al montanismo, véase C. Moreschini, «Tradizione e innovazione nella pneumatología di Tertulliano», *Augm*, 20 (1980), 633-44; V. Grossi, «Instituzione e Spirito in Tertulliano: De praescriptione; De pudicitia», *Augm*, 20 (1980, 645-54). Sobre su uso de la Escritura, J.E.L. van der Geest, *Le Christ el l'Ancien Testament chez Tertullien: Recherche terminologique* (Nijemegen, 1972).

3 J. Lortz, *Tertullian als Apologet*. 2 vols. (Münster, 1927-1928).

4 *Apol*. II (*PL*, I, 322; *ANF*, III, 19).

Además de esa *Apología*, Tertuliano escribió otras obras que arrojan luz sobre las persecuciones y la actitud de los cristianos ante ellas. Entre estas obras merecen citarse sus dos libros *A los gentiles* y su obra acerca de *El testimonio del alma*, ambas de carácter apologético, además de su *Libro a los mártires*, que es una de las más exaltadas expresiones del espíritu heroico de los cristianos de los primeros siglos. Todas estas obras fueron escritas antes de que Tertuliano se hiciese montanista.

Por otra parte, y reflejando en ello su espíritu dado a la controversia, Tertuliano escribió toda una serie de obras polémicas dirigidas contra herejes de toda suerte. Su *Prescripción contra los herejes —Liber de Praescriptionibus adversus haereticos—* es de tal importancia que requiere que lo discutamos más adelante, en la exposición del pensamiento de Tertuliano. Lo mismo puede decirse de su obra *Contra Práxeas —Adversus Praxeam*. Su obra en cinco libros *Contra Marción* es la principal fuente de donde derivamos nuestro conocimiento de las doctrinas del heresiarca del Ponto. Además, Tertuliano escribió contra Hermógenes, contra los valentinianos, contra los gnósticos y contra el docetismo en general. Todas estas obras tienen una importancia capital para la historia del pensamiento cristiano, no sólo porque en ellas se nos da a conocer el pensamiento de Tertuliano, sino también porque a través de ellas podemos ver algunas de las controversias que ocupaban a los cristianos de fines del siglo segundo y principios del tercero.

Por último, Tertuliano escribió varias obras de carácter moral y práctico. Algunas de estas obras fueron escritas antes de su paso al montanismo, tales como *Acerca de la penitencia, Acerca de la paciencia* y *A su mujer*. Otras fueron escritas desde el punto de vista montanista, tales como *Acerca de la monogamia, Acerca del ayuno, Acerca de la modestia* y la *Exhortación a la castidad*.

Todas estas obras reflejan el carácter rigorista y legalista de Tertuliano, aunque, como era de esperarse, éste se manifiesta más claramente en las obras montanistas. En todo caso, todas estas obras tienen gran importancia por lo que nos dan a conocer acerca de la vida práctica y de la adoración de los cristianos en tiempos de Tertuliano. Al intentar reconstruir la historia de la liturgia cristiana o la historia de las costumbres cristianas, Tertuliano viene a ser forzosamente una de nuestras principales fuentes.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa es el pensamiento de Tertuliano, sobre todo en cuanto es heredero de otros pensadores anteriores y heraldo de quienes habrían de seguirle.

El pensamiento de Tertuliano se deriva de su herencia cristiana, de sus estudios jurídicos, y de su formación filosófica. En cuanto a su herencia cristiana, no cabe duda de que Tertuliano ha recibido la

influencia de los apologistas griegos, de Ireneo y a través de él de toda la escuela del Asia Menor, y de la Roma donde se convirtió —al menos, de Hermas. En cuanto a su experiencia y estudios, Tertuliano nunca abandonó las prácticas forenses: sus argumentos no buscan tanto convencer como aplastar; cuando sus opositores parecen cercarle, su retórica acude en su auxilio; para él, el Evangelio es una nueva ley; su argumento en defensa del cristianismo es un argumento legal; su argumento contra los herejes es también de carácter legal; su exposición de la doctrina trinitaria se halla sembrada de términos legales. Por último, aunque Tertuliano repudia explícita y vehementemente toda intervención de la filosofía en los asuntos de la fe,[5] lo cierto es que —quizá inconscientemente— él mismo adopta con frecuencia la posición estoica,[6] y hasta llega a expresarse con respecto a Séneca en términos tan favorables que casi contradicen su repudio total de la filosofía pagana.[7]

Tertuliano es antes que nada un pensador práctico y concreto. Ninguna de sus obras fue escrita por el mero placer de escribir o de especular, sino que todas llevan un propósito definido y práctico. Entre ellas, quizá la mejor introducción a su pensamiento se halla en su *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, al que a partir de aquí daremos el título de *Prescripción*.

La *Prescripción* deriva su título del término latino *praescriptio*, que en círculos forenses se aplicaba a la apelación que un acusado o parte de un juicio hacía refiriéndose, no al asunto mismo del juicio, sino al juicio en sí, y al modo como la otra parte había planteado su demanda o acusación. La *praescriptio* es, entonces, una objeción que afirma que la parte opuesta está fuera de orden, y que por tanto el juicio ha de ser suspendido.[8] Luego, cuando Tertuliano dio a su libro el título de *Prescripción contra los herejes* estaba dando a entender que no se trataba aquí de una discusión de las doctrinas de los herejes, sino de un intento de negarles el derecho mismo a discutir con los ortodoxos.

Los primeros siete capítulos de la *Prescripción* tratan acerca de las herejías en general, y afirman que éstas no han de maravillarnos, pues ya el Nuevo Testamento afirma que habrían de venir, y sirven para

5 A. Labhart, «Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une 'position pure'», *MusHelv*, 7 (1950), 159-80.

6 C. de L. Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian* (London, 1933); F. Seyr, «Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa» *CommVind*, 3 (1937), 51-74.

7 *De anima*, XX.

8 Véase: Alexander Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian: Eine Studie zur frühren Kirchengeschichte* (Halle, 1930).

fortalecer la fe de los creyentes, que ven cómo se cumplen las palabras de la Escritura. En todo caso, las herejías no son producto de la fe, sino que surgen de la filosofía. Las herejías no son más que los antiguos errores de los filósofos llevados al plano de la fe, y tanto los filósofos como los herejes se hacen las mismas preguntas acerca del origen del mal y del ser humano. Esta unión de la filosofía con la revelación no puede resultar sino en la más absurda tergiversación de esta última, pues «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué la Academia con la Iglesia? ¿Qué los herejes con los cristianos?»[9]

Este texto, así como el que sigue, que ha sido tomado del tratado *De la carne de Cristo*, han sido las principales razones por las cuales se ha acusado a Tertuliano de ser anti-intelecual:

> El Hijo de Dios fue crucificado; no me avergüenzo... de ello. Y el hijo de Dios murió; esto ha de ser ciertamente creído, porque es absurdo. Y fue enterrado, y resucitó; el hecho es cierto, porque es imposible.[10]

Pero lo cierto es que Tertuliano no aboga por un irracionalismo ciego. El sí cree que hay cosas que son sencillamente demasiado maravillosas para ser comprendidas, tales como la crucifixión o el poder del bautismo. Pero esto no constituye una aseveración general de que la fe ha de basarse en la imposibilidad racional.[11] Lo que sucede es más bien que Tertuliano cree que la especulación desenfrenada puede llevar al error, y que lo que es verdaderamente importante para el cristiano es lo que de hecho Dios ha revelado. Esto puede verse en el siguiente texto, en el que Tertuliano refuta el argumento de Práxeas en el sentido de que, puesto que el Padre es omnipotente, el mismo Padre puede volverse hijo:

> Sin embargo no hemos de suponer que porque él puede hacer todas las cosas, haya hecho lo que no ha hecho. Lo que hemos de investigar es si de veras lo ha hecho. Si Dios lo hubiera querido, pudo haberle dado al ser humano alas para volar, así como se las dio a los buitres. Sin embargo, no

9 *De praes. haer.*, VII (*PL*, II, 20; *ANF*, III, 246).

10 *De carne Christi*, V (*ANF*, 3:525). Véase también *De bapt.* II, y los comentarios de B. Leening, «Note on the Reading in Tertullian's *de Baptismo*, 'Credo quia non credunt'», *Greg*, 14 (1933), 423-31.

11 E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (París, 1944), pp. 97-98; F. Refoulé «Tertullien et la philosophie», *RevScRel*, 30 (1956), 42-45; V. Décarie, «Le paradoxe de Tertullien», *VigCh*, 15 (1961), 23-31; J.L. González, «Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Autority in Tertullian», *CH*, 43 (1974), 17-25. Sobre sus actitudes hacia la cultura, véase R.D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford, 1971); D.E. Groh, «Tertullian's Polemic against Social Co-optation», *CH*, 40 (1971), 7-14; J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (París, 1972).

hemos de apresurarnos a llegar a la conclusión de que lo hizo por el solo hecho de que pudo haberlo hecho. También pudo haber destruido a Práxeas y a todos los otros herejes de un solo golpe; sin embargo, no se sigue que lo hizo sencillamente porque pudo haberlo hecho. Porque era necesario también que el Padre fuera crucificado.[12]

Siguen en la Prescripción otros siete capítulos en que se discute, no ya el carácter del error, sino el carácter de la verdad. El carácter de la verdad cristiana es tal que, una vez hallada, no hay por qué buscar más allá. Esta verdad ha sido dada a la Iglesia, de una vez por todas, en Jesucristo, y no toca al creyente más que creerla, sin vanas curiosidades que sólo pueden llevar al error.

El centro del argumento de la *Prescripción* se plantea en el capítulo quince, en el que Tertuliano afirma que la discusión con los herejes a partir de las Escrituras se halla fuera de orden, pues los herejes no tienen derecho alguno a utilizar esas Escrituras. De aquí en adelante, se desarrolla el verdadero argumento del libro, que afirma que las Escrituras pertenecen a la Iglesia y que sólo ella puede usarlas. Las Escrituras, así como la verdadera doctrina —resumida en la regla de fe— fueron entregadas por los apóstoles a sus sucesores, y por éstos a sus sucesores y así sucesivamente hasta llegar al día de hoy. Los herejes no pueden probar que son sucesores de los apóstoles, como puede hacerlo la iglesia ortodoxa. En Corinto, en Filipos, en Tesalónica, en Efeso, en Esmirna y en Roma hay iglesias que fueron fundadas por los apóstoles y que pueden señalar la sucesión que lleva desde los apóstoles hasta los obispos actuales. Todas estas iglesias enseñan la misma doctrina, y aún las iglesias que no fueron fundadas por los apóstoles son apostólicas, pues su doctrina es también la misma.[13] La Iglesia ortodoxa puede mostrar esta sucesión y esta unidad de doctrina y por ello tiene derecho a utilizar las Escrituras, que son parte de la herencia cristiana. Mas no así los herejes, que son advenedizos y maestros de doctrinas nuevas, y que por ello no tienen derecho alguno de apelar a las Escrituras. Aquí apela Tertuliano a un tipo de prescripción muy conocido en la jurisprudencia de la época: la *Praescriptio longi temporis*, según la cual el uso indiscutido de una propiedad durante largo tiempo llegaba a convertirse en derecho. Luego, según este tipo de *praescriptio*,

---

12 *Adv. Prax.* X (*ANF*, 3:605). La referencia a la crucifixión del Padre es una frase irónica, pues Práxeas sostenía que el Padre, vuelto Hijo, fue quien sufrió en la cruz. Lo que Tertuliano quiere decir es que era necesario que algún hereje surgiera con semejantes ideas.

13 *De praes. haer.* XXXII.

la Iglesia que siempre ha utilizado las Escrituras es la única que tiene el derecho de utilizarlas e interpretarlas.

El argumento de Tertuliano es poderosísimo y contundente. Si los herejes no tienen derecho alguno a utilizar las Escrituras, se les hace prácticamente imposible discutir con los ortodoxos para arrancarles de la verdadera fe. La *praescriptio* es total: los herejes quedan excluidos de toda discusión, y sólo la Iglesia ortodoxa y apostólica tiene el derecho de determinar lo que es doctrina cristiana y lo que no lo es.[14]

Sin embargo, pocos años después de escribir esta defensa de la autoridad de las iglesias apostólicas, y de su derecho exclusivo a interpretar las Escrituras, el propio Tertuliano rompía con esas iglesias y se pasaba al bando montanista. Esta ruptura con las iglesias que guardaban la sucesión apostólica, que no era en modo alguno una ruptura con la ortodoxia, obligó a Tertuliano a emprender precisamente el tipo de refutación de los herejes que había excluido en la *Prescripción*. Una vez negada la autoridad final de las iglesias apostólicas, el argumento de la *Prescripción* caía por tierra y era necesario refutar a los herejes de otro modo.[15] Esto sirvió para que Tertuliano produjese algunas de sus obras de mayor importancia, sobre todo su *Adversus Praxeam*.

Es poco lo que sabemos acerca de Práxeas. Al parecer, era oriundo de Asia Menor, donde había conocido tanto el monarquianismo como el montanismo, y había rechazado éste y aceptado aquél. Al llegar a Roma, se le recibió con gran honra, y Práxeas contribuyó a combatir el montanismo y a propagar el monarquianismo en esa ciudad. Es por ello que Tertuliano afirma que Práxeas «sirvió al Diablo en Roma de dos modos: echando la profecía e introduciendo la herejía; echando al Paracleto y crucificando al Padre».[16]

---

14 El lugar exacto que ocupa Roma dentro del marco de la teología de Tertuliano ha sido interpretado de diversos modos. Véase H. Koch, «Zu Tertullian *De pudicitia* XXI, 9ff.», *ZntW*, 31 (1932), 68-72; W. Köhler, «Omnis ecclesia Petri propinqua», *ZntW*, 31 (1932), 60-67. H. Stoeckius, «Ecclesia Petri propinqua: Eine Kirchengeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian», *AkathKrcht*, 117 (1937), 24-126; B. Altaner, «Omnis ecclesia Petri propinqua», *ThR*, 38 (1939), 129-139. En el centro de esta discusión se encuentra el texto que aparece en *De pudicitia* XXI: 9.

15 Ya en *Prescripción* XLIV (*PL*, II, 60; *ANF*, III, 265), Tertuliano había prometido una refutación de algunas de las distintas herejías. Pero la *Prescripción* misma daba a entender que tal refutación no tomaría la forma de una discusión en cuanto a la interpretación correcta de las Escrituras. Luego de hacerse montanista, Tertuliano prestó menos importancia al argumento de la *Prescripción*, y más a la correcta interpretación escrituraria. Esto da a sus obras antiheréticas del período montanista una extensión mucho mayor que la que se hubiese requerido a partir de la *Prescripción*.

16 *Adv. Prax.* I (*PL*, II, 156; *ANF*, III, 597). Algunos se han preguntado si Práxeas existió

Práxeas —como todos los monarquianos modalistas— pretendía defender la unidad divina subrayando la identidad entre el Padre y el Hijo, y de este modo ponía en peligro la distinción entre ambos. De aquí que los de su partido recibiesen el nombre de «patripasianos», pues su posición parecía implicar que el Padre fue crucificado.[17]

Es contra esta posición de Práxeas que Tertuliano escribió la obra que estamos discutiendo, y cuyas expresiones son tan felices que en más de una ocasión parecen adelantarse a su época en más de dos siglos. En efecto, en esta obra se encuentran fórmulas que se anticipan a las soluciones que más tarde se daría a las controversias trinitarias y cristológicas.

En primer lugar, debemos discutir la doctrina trinitaria de Tertuliano. A fin de exponer esta doctrina de tal modo que su exposición responda a los ataques de Práxeas, Tertuliano apela a la terminología jurídica de la época.[18] Según él, Práxeas afirma que la distinción entre el Padre y el Hijo destruye la «monarquía» de Dios, pero no se percata de que la unidad de la monarquía no requiere que sea una sola persona quien la ejerza.[19] La «monarquía», ese término que tanto emplean Práxeas y los suyos, no tiene otro sentido que el de un gobierno único e individual, y no impide en modo alguno que el monarca tenga un hijo, o que administre su monarquía como a él le plazca. Aún más, si el padre lo desea, el hijo puede participar en la monarquía, y no por ello se divide ésta. Luego, la monarquía de Dios no es razón para negar la distinción entre el Padre y el Hijo, como pretenden «los simples, por no decir imprudentes e idiotas», que niegan esa distinción.[20]

---

en realidad o si era más bien un modo de referirse a otro personaje histórico (Noeto de Esmirna o Calixto de Roma). En todo caso, lo que aquí nos interesa no es tanto la personalidad de Práxeas, sea quien fuere, como el pensamiento de Tertuliano frente a él.

17 Naturalmente, ésta no pretende ser una exposición exacta del modalismo. Véase el capítulo V, donde se discuten las diversas formas de monarquianismo.

18 No todos los estudiosos concuerdan en cuanto a la importancia de la terminología legal para una interpretación correcta de Tertuliano. H. Rheinfelder, *Das Wort «Persona»: Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berück sichtigung des französischen und italienischen Mittelalters* (Halle, 1928) sigue la interpretación que aquí presentamos, que se deriva también de Harnack. Frente a esto, véase a H.C. Dowdall, «The Word 'Person'», *ChOR*, CVI (1928), 229-64, y E. Evans, «Tertullian's Theological Terminology», *ChOR*, 139, (1944-45), 56-77. Véase también Th. L. Verhoeven, *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxeam, voornamelijk betrekking hebbend op monarchia, oikonomia, probola in verband met de Trinieteit. Proefschrift* (Amsterdam, 1948).

19 Véase A. Quacquarelli, «L'antimonarchianesimo di Tertulliano nell'*Adversus Praxeam*'», *RScF*, 3 (1950), 31-63; Th. Verhoeven, «*Monarchia* dans Tertullien, *Adversus Praxeam*», *VigCH*, 5 (1951), 43-48.

20 *Adv. Prax.* III (*PL*, II, 157- 159; *ANF*, III, 598).

Mas esto no basta para refutar a Práxeas, sino que es necesario ofrecer una explicación del modo en que es posible que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean un solo Dios y que exista sin embargo una distinción entre los tres. Aquí Tertuliano apela de nuevo a la jurisprudencia e introduce dos términos que la Iglesia continuaría empleando hasta nuestros días: «substancia» y «persona». «Substancia» ha de entenderse aquí, no en su sentido metafísico, sino en el sentido que le daba la jurisprudencia de la época. Dentro de este contexto, la «substancia» corresponde a la propiedad y al derecho que una persona tiene a ella. Volviendo al ejemplo de la monarquía, la substancia del Emperador es el Imperio, y por ello es posible que el Emperador comparta su substancia con su hijo —como de hecho lo hizo Vespaciano. La «persona», por otra parte, ha de entenderse en el sentido de «persona jurídica» más bien que en su sentido usual. La «persona» es un ser que tiene cierta «substancia». Es posible que varias personas tengan una misma substancia, o que una sola persona tenga más de una substancia —y aquí se halla el centro de la doctrina de Tertuliano, no sólo con respecto a la Trinidad, sino también con respecto a la persona de Cristo.

A partir de este concepto de substancia y de persona, Tertuliano afirma la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sin negar su distinción: los tres participan de una misma e indivisa substancia, pero no por ello dejan de ser tres personas diversas, «tres, no en condición *(status)*, sino en grado; no en substancia, sino en forma; no en potestad, sino en su aspecto *(species)*; pero de una substancia y de una condición, y de una potestad; porque es un Dios en el que, bajo el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo, se distinguen estos grados, y formas, y aspectos.»[21]

Sin embargo, cuando buscamos el sentido exacto de los términos con que Tertuliano señala la unidad de Dios *(substantia, status, potestas)*, así como de los que señalan su diversidad *(gradus, forma, species)*, descubrimos que esta fórmula, que parece ser tan explícita, es sumamente ambigua. *Substantia* puede tomar diversos sentidos, en una gradación que lleva desde el ser mismo o su realidad hasta la comida de un hombre, incluyendo el sentido legal que hemos señalado más arriba. El sentido de *status* varía también, y puede referirse tanto a una simple posición como a la condición social de una persona, que en la práctica legal es lo mismo que su ser o su substancia. Por último, *potestas* puede referirse sólo a la capacidad externa de hacer algo, pero también puede aplicarse a la naturaleza íntima de la cosa. Luego, la unidad divina, que

---

21 *Adv. Prax.* II (*PL*, II, 157; *ANF*, III, 598).

Tertuliano parecía haber definido con tanta precisión, no se libra aún de la ambigüedad. Lo mismo sucede con los términos que Tertuliano emplea para definir la distinción entre las personas de la Trinidad. Por ello es posible interpretar este pasaje de tal modo que la Trinidad aparezca como una unidad esencial en la que se establecen distinciones secundarias, y es también posible interpretarlo de tal modo que se trate de tres seres cuya unidad consiste en el hecho de que los tres son divinos.

Al continuar leyendo a Tertuliano, resulta cada vez más claro que nuestro escritor tiende a subrayar la distinción entre las personas de la Trinidad, y esto en perjuicio de su unidad esencial. En efecto, en el capítulo nueve de *Contra Práxeas* encontramos que «el Padre es toda la substancia, y el Hijo es una derivación y porción del todo».[22] Y en *Contra Hermógenes* se afirma que hubo un tiempo cuando el Hijo no existió.[23] Ambas aserciones establecen entre el Padre y el Hijo una distinción que más tarde será declarada heterodoxa. Esto es lo que se ha dado en llamar el «subordinacionismo» de Tertuliano. Y es cierto que hay en Tertuliano cierta tendencia subordinacionista.[24] Pero es necesario recordar que el propósito mismo de la obra *Contra Práxeas* lleva a Tertuliano a subrayar la distinción entre el Padre y el Hijo más que su unidad. Además, sería injusto esperar de Tertuliano una precisión que no aparece en la historia del pensamiento cristiano sino tras largas controversias. Por estas razones, sus innegables tendencias subordinacionistas no han de eclipsar el genio de Tertuliano, que creó y aplicó el vocabulario y la fórmula básica que el Occidente habría de emplear por muchos siglos para expresar el carácter trino de Dios.[25]

Otro aspecto importante de la doctrina trinitaria de Tertuliano es su insistencia en la divina «economía» (*oiconomia*), palabra ésta que Ter-

22 *Adv. Prax.* IX (*PL*, II, 164; *ANF*, III, 603-604): «*Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio*». Véase también *Adv. Prax.* XIV (*PL*, II, 171; *ANF*, III, 609-610).

23 *Adv. Hermogenem* III (*PL*, II, 200; *ANF*, III, 478). Este pasaje, sin embargo, ha de entenderse a la luz de *Adv. Prax* V (*PL*, II, 160; *ANF*, III, 600-601), donde Tertuliano toma la antigua distinción entre el logos interior y el logos proferido y la traduce al latín empleando los términos *ratio* y *sermo* (razón y palabra). La *ratio* existía en Dios desde el principio, mientras que el *sermo*, que Tertuliano llama también «Hijo» y «Sabiduría», fue pronunciado antes de la creación, a fin de que todas las cosas fuesen hechas por El (*Adv. Prax.* VI: *PL*, II, 161; *ANF*, III, 601). Luego, dentro de la terminología de Tertuliano, afirmar que hubo un tiempo cuando el «Hijo» no existió no equivale a afirmar —como lo harían más tarde los arrianos— que hubo un tiempo cuando el Logos o Verbo no existió.

24 Véase B. Piault, «Tertullien a-t-il été subordinatien?» *RScPhTh*, 47 (1963), 181-204.

25 Aunque la importancia de la formula de Tertuliano frecuentemente ha sido negada, parece haber quedado ampliamente probada por J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 vols. (París, 1966).

tuliano translitera del griego al latín más bien que traducirla. Según él, Dios es uno, «pero bajo esta dispensación, que llamamos economía»:[26] que el Dios único también tiene un Hijo. Esta divina economía es necesaria para comprender adecuademanete la monarquía, pues es bajo ella que Dios es uno. Por esta razón, la doctrina de Tertuliano ha sido llamada un «monoteísmo orgánico»,[27] es decir, un monoteísmo que se entiende en términos de una relación orgánica. Quizá, si se le investiga más profundamente, este aspecto de la teología trinitaria de Tertuliano sea en realidad más importante que su uso de los términos substancia y persona.[28]

La cristología de Tertuliano, que logra su más feliz expresión en *Contra Práxeas*, es antes que nada una cristología anti-doceta. En todas sus obras se manifiesta su interés en afirmar la realidad del cuerpo de Cristo. Para Tertuliano, la realidad del cuerpo de Cristo no es una simple doctrina, sino que de ella depende toda la soteriología cristiana, y por ello la defiende con gran ardor. Por otra parte, la doctrina del monarquianismo modalista obliga a nuestro teólogo a pensar, no sólo en la necesidad de afirmar la realidad de la humanidad de Cristo, sino también en el modo como esa humanidad se relaciona con la divinidad del Salvador. A esta tarea se enfrenta en el capítulo veintisiete de *Contra Práxeas*, y para ello hace uso de los mismos conceptos con los que ya ha expresado las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Estos términos son «substancia» y «persona».

Práxeas y los suyos afirman que es posible establecer una distinción entre el Padre y el Hijo, pero que esta distinción se refiere a Jesucristo: el Padre es el espíritu, y se le llama Cristo; el Hijo es la carne, y se le llama Jesús. Tertuliano responde afirmando la unidad de Jesucristo, y negando la posibilidad de distinguir entre Jesús y Cristo —error que según él viene de la escuela de Valentín.[29]

En este caso, al igual que en el de la doctrina trinitaria, no basta con negar el error de Práxeas, sino que es necesario ahondar en la doctrina correcta. «Lo que se investiga entonces es: ¿Cómo se hizo carne el

26 *Adv. Prax.* II (*PL*, 2:156).

27 G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londres, 1936), pp. 97-106. Véase la reseña crítica de C.E. Raven, *JTS*, 39 (1938), 89-92.

28 Prestige, *God*, p. 111: «Por tanto ha de concluirse que Tertuliano e Hipólito expresan un modo de entender las relaciones eternas de la tríada divina que al parecer es único en la teología patrística». Véase K. Wölfl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Roma, 1960).

29 En el primer capítulo de *De carne Christi* (*PL*, II, 754; *ANF*, III, 521), Tertuliano afirma que la razón que lleva a los herejes a negar la realidad de la carne de Cristo es que no quieren aceptar la doctrina de la resurrección de la carne.

Verbo? ¿Fue algo así como transformándose en carne? ¿O se revistió de la carne?»[30] La respuesta de Tertuliano adopta la segunda alternativa, ya que Dios es inmutable. Si se dijese que en Cristo el Verbo se ha transformado para unirse con la carne, se llegaría a una especia de mezcla entre lo divino y lo humano, y a una mezcla que no sería ni verdaderamente divina ni verdaderamente humana, sino que pertenecería a otro orden —sería, con el decir de Tertuliano, un *tertium quid.* Luego, al igual que en Dios hay tres personas y una sola substancia, en Jesucristo hay dos substancias[31] —la divinidad y la humanidad— poseídas ambas por una sola persona.[32] Esta unión es tal que en ella se conservan íntegramente las propiedades de ambas substancias o naturalezas —Tertuliano emplea ambos términos— y que las propiedades de ambas se manifiestan por igual. De este modo, en las acciones de Jesucristo pueden descubrirse tanto el poder de Dios —como diría Tertuliano, del espíritu[33]— como las afecciones del hombre —como diría Tertuliano, de la carne.

Con estos breves rasgos que nunca llegó a completar, Tertuliano se adelantaba a su época aún más que con su doctrina trinitaria, pues su fórmula cristológica de las dos naturalezas en una persona era prácticamente la misma que la Iglesia adoptaría más de dos siglos después, en el Concilio de Calcedonia. Un detalle que vale la pena mencionar es el hecho de que Tertuliano afirma que la matriz de María fue abierta en el nacimiento de Jesús, cosa que los teólogos posteriores negaron.[34]

Otro punto en el que Tertuliano influyó en los siglos posteriores tiene que ver con las consecuencias de sus tendencias estoicas para el desarrollo posterior de la doctrina del pecado original en el Occidente. El estoicismo de Tertuliano le llevaba a concebir tanto el alma como a

30 *Adv. Prax.* XXVII (*PL*, II, 190; *ANF*, III, 623).

31 *Ibid.*

32 Doctrina ésta que puede derivarse de Melitón, según lo sugiere R. Cantalamessa, «Tertullien et la formule christologique de Chalcédoine», *SP*, 9 (1966), 141-42.

33 Cantalamessa, «Tertullien», pp. 145-48, argumenta que Tertuliano no utiliza el término «persona» en su sentido cristológico, sino que sencillamente estaba refutando la doctrina de Práxeas según la cual la única persona divina estaba en Cristo, unida a la carne de Cristo. La conclusión de tal interpretación es que Tertuliano no contribuyó al uso posterior del término «persona» en las discusiones cristológicas. Esto bien puede ser cierto, puesto que su obra en esa dirección no ha dejado huella alguna en otros teólogos latinos, y es posible que Agustín y el resto del occidente hayan llegado a este uso del término de manera completamente independiente de Tertuliano.

34 *De Carne Chr.* XXIII. Véase J.A. De Aldama, «La virginidad *in partu* en la exégesis patrística», *Salmaticensis* 9 (1962), 113-53. Tertuliano también afirma que Cristo tenía hermanos. *De Carne Chr.* 7.

Dios mismo como seres corporales,[35] y esto a su vez le llevaba a afirmar que el alma surgía de las almas de los padres, al igual que el cuerpo surge de los cuerpos de los padres.[36] Esta doctrina recibe el nombre de «traducionismo», y en la Edad Media fue abandonada por la inmensa mayoría de los teólogos, a quienes disgustaba su materialismo excesivo. Sin embargo, la doctrina traducionista fue la base para un modo de entender el pecado original que perduró a través de toda la Edad Media y aún hasta nuestros días. A partir del traducionismo, se llega a entender el pecado original como una herencia que se traspasa de padres a hijos, juntamente con el cuerpo.[37] Este no es el único modo de entender el pecado original, pero —debido en gran medida a la influencia de Tertuliano a través de San Agustín— se ha arraigado de tal modo en la mente occidental que esto es lo que viene a nuestra mente cuando se nos habla de «pecado original».

Lo que Tertuliano dice con respecto al bautismo es importante para la historia del culto cristiano, ya que en su tratado *Sobre el bautismo* ofrece indicaciones de cómo se administraba ese sacramento en el Norte de Africa en su tiempo. Su propia opinión es que el bautismo tiene una eficacia real, y por tanto comienza su tratado exclamando «¡Feliz nuestro sacramento del agua, puesto que, lavando los pecados de nuestra antigua ceguedad, nos liberta y nos introduce a la vida eternal!»[38]

Sobre la eucaristía, Tertuliano no ofrece detalles claros, y es posible debatir sobre si la interpretaba en términos realistas o simbólicos,[39] aunque probablemente el hecho mismo de plantear tal pregunta, sea un anacronismo.

La importancia de Tertuliano para la Historia del Pensamiento Cristiano es inmensa.[40] Si bien existía ya alguna literatura cristiana en

35 La principal fuente que Tertuliano empleó para su tratado *Sobre el Alma* fue el médico Sorano de Efeso. Véase H. Karpp «Sorans vier Bücher περι ψυχην und Tertullians Schrift *De anima*», *ZntW*, 33 (1934), 31-47; A.J. Festugière, «La composition et l'esprit de *De anima* de Tertullien», *RScPhTh*, 33 (1040), 129-61.

36 *De anima* XXVII (*PL*, II, 694-696; *ANF*, III, 207-208).

37 Así lo entiende Tertuliano en *De test. animae* III, *De anima* XL.

38 *De baptismo* I (*ANF*, 3:669). Véase también R.E. Roberts, *The Theology of Tertullian* (Londres, 1924), pp. 191-98.

39 F.R.M. Hitchcock, «Tertullian's Views on the Sacrament of the Lord's Supper», *ChOR*, 134 (1942), 21-36, expone las diversas interpretaciones, aunque él mismo se inclina a entender a Tertuliano en términos simbólicos.

40 Hay otros tres aspectos de la teología de Tertuliano que no hemos discutido en este capítulo, pero que por lo menos merecen mención como puntos importantes para una comprensión total de su pensamiento: su teoría de la penitencia, su ética rigorista, y su escatología. Sobre la penitencia, véase: J. Hoh, «Die Busse bei Tertullian», *Ant*, 10 (1935), 301-44, 499-536; C.B. Daly, «The Sacrament of Penance in Tertullian», *IER*,

latín cuando Tertuliano emprendió su labor literaria,[41] ésta no había alcanzado aún un desarrollo tal que ofreciese la terminología necesaria para realizar la tarea teológica, y fue Tertuliano quien produjo buena parte de esa terminología.[42] Al hacer esto, Tertuliano no se limitó a traducir conceptos tomados de los escritores griegos, sino que imprimió su propia personalidad a su terminología. Por ello, Tertuliano no sólo señaló el camino que habría de seguir el latín teológico, sino que señaló también el camino que habría de seguir la teología latina. Su legalismo, que era en parte producto de ciertas antiguas tendencias en la iglesia occidental, vino a ser también causa de la tendencia legalista que ha caracterizado al cristianismo latino.[43]

Algunos de sus dichos —«la sangre de los cristianos es semilla», «¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?», etc.— han venido a formar parte de la herencia común de todas las personas cultas del Occidente. Sus doctrinas de la sucesión apostólica, del origen del alma y del pecado original han dejado una huella profunda en el desarrollo de la Iglesia cristiana. Sus fórmulas trinitarias y cristológicas se anticiparon en mucho al desarrollo posterior de estas doctrinas. ¿Cuál es el saldo

---

series V, 69 (1947), 693-707, 815-21; 70 (1948), 731-46, 832-48; 73 (1950), 156-69; G. Hallonsten, *Satisfactio bei Tertullian: Uberprüfung einer Forschungstradition* (Malmo, 1984). Sobre su ética, véase Th. Brandt, *Tertullians Ethik: Zur Erfassung des Systematischen grundanschauung* (Gutersloh, 1928). Sobre su escatología, véase: Roberts, *The Theology*, pp. 203-18; H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian* (Bonn, 1958).

41 Minuncio Félix, a quien no estudiaremos aquí, bien puede haber sido anterior a Tertuliano, como lo sostienen los siguientes: H.J. Baylis, *Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Church* (Londres, 1928); F. Lavallée, «L'apologétique de L'Octavius», *Mélanges J. Saunier* (Lyon, 1944); E. Paratore, «La questione Tertulliano-Minucio», *RicRel*, 18 (1947), 132-59; G. Quispel, «Anima naturaliter christiana», *Latomus*, 10 (1951), 163-69; S. Rossi, «L'*Octavius* fu scritto prima del 161», *GItFil*, 12 (1959), 289-304; S. Rossi, «*Feriae vindemiales* e *feriae judiciariae* A Roma (a proposito dell'*Octavius* di Minucio Felice)», *GItFil*, 15 (1962), 193-224. Para el argumento opuesto, véase J.J. De Jong, *Apologetiek en Christendom in den Octavius van Minucius Felix* (Maastricht, 1935); H. Diller, «In Sachen Tertullian-Minucius Felix», *Philologus*, 90 (1935), 98-114, 216-39; B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Lund, 1941).

42 Su obra en este sentido no consistió sencillamente en crear nuevos términos —aunque puede verse una lista de tales términos en R. Braun, «*Deus Christianorum*»: *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (París, 1962), pp. 547-48— sino más bien en fijar el uso teológico de términos que ya existían. Véase: F.J. Dölger, «Der Heiland», *AntCh*, 6 (1950), 241-72; J. Moingt, «Une étude du vocabulaire doctrinal de Tertullien», *RScRel*, 52 (1964), 248-60.

43 Sin embargo, deben tenerse en cuenta las observaciones de E. Langstadt, «Some Observations on Tertullian's Legalism», *SP*, Vol. VI, Part IV, pp. 122-126. Según Langstadt, el modo en que Tertuliano entiende el término «ley» es menos rígido que nuestro modo de entenderlo, y por ello debemos cuidarnos de no imputarle un «legalismo» rígido que él nunca defendió.

de esta obra inmensa, con sus rigideces legalistas y sus momentos de increíble inspiración, con su firme defensa de la ortodoxia y su inexplicable carácter cismático? No lo sabremos hasta que la obra de cada cual sea probada.

VIII

La escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

En los dos capítulos anteriores hemos estudiado dos tendencias teológicas distintas entre sí, pero con muchos puntos de contacto. Ahora debemos dedicar nuestra atención a otra tendencia contemporánea de aquellas dos, pero muy distinta de ambas: la teología alejandrina.

A fines del siglo segundo y principios del tercero, Alejandría era una de las principales ciudades del Imperio. En importancia política y económica, sólo Roma y Antioquía podían hacerle sombra, pero su actividad cultural era aún superior a la de la capital. Unos veinticinco años después de su fundación —Alejandría fue fundada por Alejandro el Grande en el 332 ó 331— Tolomeo Soter fundó en ella la Biblioteca y el Museo que habrían de hacerla famosa. La Biblioteca, cuyos directores se contaban siempre entre los eruditos más notables del mundo, llegó a contar con 700,000 volúmenes —lo que hacía de ella un arsenal de conocimientos sorprendentes para su época. El Museo, como su nombre lo indica, fue dedicado a las musas, y en él se congregaban y trabajaban los más distinguidos literatos, científicos y filósofos. Debido en parte a estas dos instituciones —que no dejaron de tener sus alzas y sus bajas— Alejandría pronto fue tenida por un emporio de conocimientos.

Por otra parte, la posición geográfica de Alejandría contribuyó a darle un sabor especial al pensamiento que en ella se forjaba, y esto es tanto más importante por cuanto el pensamiento que se producía en Alejandría era de ese mismo tipo de que el mundo estaba ávido. El Egipto había sido admirado por los antiguos griegos y tenido por ellos por tierra misteriosa y palpitante de conocimientos ocultos. Además, en Alejandría se daban cita las influencias orientales, a fin de amalgamarse allí en un todo ecléctico. Ya hemos visto que desde principios de nuestra era había en Alejandría un buen número de judíos y cómo éstos tradujeron las escrituras e interpretaron su religión de un modo que acusaba las influencias que dominaban el ambiente alejandrino. Y no eran sólo los judíos con sus Escrituras quienes venían a Alejandría, sino también los babilonios con su astrología, los persas con su dualismo, y un sinnúmero de orientales con sus diversas y confusas religiones mistéricas.

Todas estas influencias —unidas a la tolerancia de una ciudad con pocos siglos de tradición— contribuyeron a hacer de Alejandría el centro de un tipo de pensamiento que respondía a las necesidades de esa época. Ya hemos señalado antes que el período helenista se caracteriza por su individualismo y cosmopolitanismo —en contraste con el pensamiento de la antigua Grecia, que giraba alrededor de la ciudad. El individualismo de la época hacía entonces que las gentes prestaran atención a aquellas doctrinas que les prometían un medio de gobernar sus vidas y de alcanzar la salvación —sea ésta lo que fuere. El cosmopolitanismo, por otra parte, servía de apoyo a las tendencias sincretistas de la época, y hacía que el pensamiento de carácter ecléctico fuese muy bien recibido en ciertos círculos. Debido precisamente a las muchas influencias que en ella se hacían sentir —y que subrayaban todas la salvación individual— Alejandría estaba especialmente dotada para producir este tipo de pensamiento. De aquí que Alejandría, a fines del siglo segundo, haya sido un hervidero de doctrinas diversas, todas ellas de carácter ecléctico: el gnosticismo de Basilides, el neoplatonismo de Amonio Saccas y Plotino, el judaísmo helenista que ya hemos encontrado en Filón y —lo que aquí nos interesa— el cristianismo esotérico y platonista de Clemente y Orígenes.

Puesto que ya hemos tratado sobre el judaísmo helenista, así como del gnosticismo de Basilides y otros, debemos aquí ofrecer una breve descripción del neoplatonismo plotiniano, a fin de tener una idea general del trasfondo intelectual de la escuela cristiana de Alejandría.[1]

1 Naturalmente, no podemos incluir aquí sino un brevísimo resumen del neoplatonismo de Plotino. La mejor introducción breve sigue siendo la de E. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus* (Chicago, 1958).

Al igual que los demas filósofos de su tiempo, Plotino era un ecléctico que tomaba sus ideas de Platón, de Aristóteles y del estoicismo. El punto de partida de su sistema es el Uno inefable, que se encuentra más allá de toda esencia y de todo nombre que pudiera dársele. Todo cuanto existe se deriva de ese Uno absolutamente trascendente, aunque no por un acto de creación, sino más bien por lo que ha de entenderse en términos de la metáfora de la emanación.

> Para una divinidad concebida de esta manera no puede concebirse evidentemente la creación como un acto de voluntad, que implicaría un cambio en la esencia divina. La creación acontece de tal manera que Dios permanece inmóvil en el centro de la misma, sin quererla ni consintiéndola. Es un proceso de *emanación*, semejante a la manera en que la luz se difunde en torno al cuerpo luminoso o el calor del cuerpo caliente, o, mejor, como el perfume que emana del cuerpo oloroso.[2]

Esa emanación parte del Uno perfecto y se extiende hacia la imperfección y la multiplicidad. El primer nivel de emanación es el Intelecto, en el que se combinan características del demiurgo de Platón y del logos de Filón. Luego viene el Alma del mundo, de la que toda alma humana es parte. Así se va desenvolviendo toda una jerarquía del ser, de tal modo que en su último nivel no hay sino materia pura, que es lo mismo que la multiplicidad absoluta.

Dentro de este marco, cada uno de nosotros es un alma aprisionada dentro del cuerpo. Luego, nuestra tarea es sobreponernos a las ataduras de nuestros cuerpos y ascender hasta llegar a esa unión mística con el Uno que recibe el nombre de «éxtasis».

Clemente y Orígenes, cuyo pensamiento estudiaremos en este capítulo, ilustran un modo de enfrentarse a las herejías muy distinto del de Ireneo o Tertuliano.[3] Quizá por esa misma razón su obra tiene un alcance mucho más amplio que el de la simple apología o la refutación de las herejías. Luego este capítulo —cuya extensión puede a primera vista parecer desproporcionada— es un punto de viraje entre dos períodos fundamentales de nuestra historia. Por una parte, tanto Clemente como Orígenes viven todavía en el período de las persecuciones y del gnosticismo —y esto da a su obra un punto de contacto con la de los pensadores que hemos discutido hasta aquí. Por otra parte, el pensamiento de Clemente y de Orígenes no se limita a la apología ni

2 N. Abbagnano, *Historia de la filosofía* (Barcelona, 1955), I:178.
3 H.A. Blair, «Two Reactions to Gnosticism», *ChOR*, 152 (1951), 141-58.

tampoco a la refutación de herejías, sino que se alza en altos vuelos de especulación y originalidad —y esto es lo que hace que su obra marque el comienzo de un nuevo tipo de actividad teológica, con sus valores y sus peligros.

La historia externa de la Escuela de Alejandría —que sólo nos interesa aquí como marco dentro del cual se produjo el pensamiento que hemos de estudiar— es difícil de reconstruir. Tradicionalmente se pensó que había existido una institución formal a la que se daba el nombre de «Escuela Catequética de Alejandría» y en la que se impartía, no sólo la enseñanza que servía de preparación para el bautismo, sino también una enseñanza superior de índole filosófica y teológica. Lo cierto parece ser que Panteno —de quien poco o nada sabemos— fundó en Alejandría una escuela privada al estilo de las que tenían los filósofos y la que Justino había tenido en Roma. A su muerte, Clemente le sucedió como cabeza de esa escuela. Orígenes, por su parte, recibió a los dieciocho años, no la dirección de una institución de estudios superiores, sino simplemente la responsabilidad de preparar a los catecúmenos para el bautismo. Más tarde, al ver que su fama crecía y que eran muchos los que estaban interesados en los conocimientos superiores que él podía ofrecerles, dejó la catequesis a cargo de Heraclas y fundó una escuela de investigaciones superiores, siguiendo el ejemplo de Panteno y Clemente.[4] Luego, cuando aquí usamos el término «escuela de Alejandría», no nos estamos refiriendo a una institución determinada, tal como una escuela catequética o un centro de estudios superiores, sino que usamos el término «escuela» en el sentido de «tendencia teológica», aunque reconocemos que la gran labor de la escuela de Alejandría se llevó a través de la obra catequética y de los centros de estudios superiores que dirigieron Clemente y Orígenes.

Clemente de Alejandría

Puesto que la obra de Panteno —si es que escribió algo— no ha llegado a nuestras manos, el primer pensador que aquí nos interesa es Clemente.

En lo que a la vida de Clemente se refiere, nuestros conocimientos son harto escasos. Suponemos que sus padres eran paganos porque Clemente lo fue cuando joven. Al parecer nació en Atenas, y allí se

4 Véase acerca de esto: Daniélou, *Orígenes* (Buenos Aires, 1958), pp. 29-38; M. Hornschuh, «Das Leben der Origenes und die Entestehung der Alexandrinische Schule», *ZschrKgesch*, 71 (1960), 1-25, 193-214.

educó y vivió hasta su conversión. Luego viajó en pos de la sabiduría por Italia, Siria, y Palestina, y por fin dio con Panteno en Alejandría y encontró en él la dirección que su espíritu necesitaba. Tras estudiar y colaborar por algún tiempo con Panteno, y a la muerte de éste, Clemente le sucedió en la función docente, posiblemente por el año 200. Pero pronto la persecución de Séptimo Severo (año 202) le obligó a abandonar a Alejandría, y desde entonces la historia de su vida se torna aún más nebulosa. Sólo sabemos que estuvo en Capadocia y en Antioquía, y que murió entre el año 211 y el 215.

Además de algunos fragmentos, los escritos de Clemente que han llegado hasta nosotros son cinco: *Exhortación a los Griegos*, *Pedagogo*, *Tapices*, *¿Quién es el rico salvo?* y los *Fragmentos de Teodoto*. Esta última constituye en realidad una serie de apuntes de Clemente para algún proyecto futuro, y es de escaso valor para nuestro estudio, entre otras razones, porque se hace difícil y hasta imposible distinguir entre los fragmentos de Teodoto y los comentarios de Clemente.

¿Quién es el rico salvo? es una homilía que ha recibido poca atención por parte de los historiadores del pensamiento cristiano, principalmente porque tales historiadores no se han interesado sobre las enseñanzas cristianas acerca de temas económicos. Este tratado, sin embargo, es un importante testigo de los ajustes que la iglesia tuvo que hacer según se iban uniendo a ella números cada vez mayores de personas pudientes. En esta obra, al mismo tiempo que pronuncia algunas palabras muy fuertes sobre quienes acumulan riquezas, Clemente argumenta que así y todo es posible que los ricos se salven, siempre que recuerden que los bienes han sido creados por Dios, no para acapararlos, sino para compartirlos.[5]

El *Protreptikos* —así llamaremos desde ahora la *Exhortación a los griegos*, es la primera obra de una serie de tres que Clemente pensaba escribir, relacionando cada una con una de las tres funciones del Verbo, que exhorta, conduce y enseña —de aquí que la primera obra llevaría el título de *Protreptikos*, la segunda el de *Paidagogos* y la tercera el de *Didaskalos*.[6] Como exhortador, el Verbo invita a abandonar las costumbres paganas y a tomar el camino de la salvación. Y éste es precisamente el tema del *Protreptikos*, cuyos doce capítulos están dedicados a atacar los errores paganos e invitar al lector a abrazar la fe cristiana. Sin embargo, aún en esta obra de carácter apologético, Clemente sabe

5 Véase la discusión de W. Wagner, «Lubricating the Camel: Clement of Alexandria on Wealth and the Wealthy», en W. Freitag, ed., *Festschrift: A Tribute to Dr. William Holdern* (Saskatoon, 1985), pp. 64-77.

6 *Paid.* I:1 (*ANF*, II, 209).

apreciar los valores de la cultura helenística, y afirma que la verdad se encuentra también en los filósofos y poetas de la antigüedad.

El *Pedagogo* es la segunda obra de esta trilogía y su propósito es guiar al creyente en la vida cristiana, enseñándole ciertas reglas de conducta y librándole de pasiones.

Por último, *Stromateis* —que así llamaremos ahora los *Tapices* de Clemente— no cumple la promesa que su autor había hecho de completar su trilogía con una obra acerca de la función del Verbo como Maestro. No sabemos a ciencia cierta a qué se debe esto, y las dos explicaciones más generalizadas son, por una parte, que Clemente se sintió incapaz de escribir una obra sistemática como la que había prometido y, por otra, que *Stromateis* no es más que una serie de apuntes que Clemente preparaba para escribir su tercera obra cuando la muerte lo reclamó.[7] En todo caso, el título de esta obra expresa con fidelidad su carácter: como en una serie de tapices, los hilos del pensamiento aparecen para luego perderse sin que el lector sepa qué ha sido de ellos. De este modo, y con una falta casi total de orden y sistema, Clemente expone lo más elevado de su doctrina.

Para estudiar la doctrina de Clemente, debemos partir de su modo de concebir la relación entre la teología y la filosofía o entre la verdad cristiana y la verdad de la filosofía griega. Aquí Clemente se coloca resueltamente en la tradición de Justino y Atenágoras, y frente a la actitud de Taciano, Ireneo y Tertuliano.

En cuanto al origen de la verdad que hay en la filosofía —y Clemente no duda ni por un instante que haya en ella tal verdad— nuestro autor adopta dos posiciones, tomadas ambas de sus antecesores, que son difíciles de compaginar. Por una parte, los filósofos tomaron sus ideas de los hebreos.[8] Por otra parte, Clemente afirma que los filósofos conocieron la verdad por obra de Dios, de manera semejante al modo en que los judíos recibieron la Ley. «Así como muchos hombres tirando de una nave no son otras tantas causas, sino una causa que consiste de varias... así también, aunque la verdad es una, muchas cosas cooperan en su búsqueda, pero su descubrimiento tiene lugar mediante el Hijo.»[9]

7 Acerca de las diversas soluciones de este problema, véase: Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien* (Stuttgart, 1933), pp. 1-126.

8 *Strom.* I:25; V:14 (*ANF*, II, 338; 465-476; *GCS*, 103-104; 384-421). Véase T. Finan, «Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria», *IrThO*, 28 (1961), 83-114.

9 *Strom.* I:20 (*ANF*, II, 323; *GCS*, 62).

Por esta razón, «el mismo Dios que proveyó ambos pactos (el de la Ley y el de la Filosofía) fue el dador de la filosofía griega a los griegos, mediante la cual el Todopoderoso es glorificado entre ellos».[10]

De estas dos explicaciones de la concordancia entre las ideas de los griegos y las de los hebreos, la segunda es la que constituye la verdadera posición de Clemente. La otra es un simple argumento tradicional, útil para la polémica y quizá parcialmente cierto, pero que no hace justicia a la grandeza de los filósofos griegos. Puesto que la verdad es sólo una, ha de ser reconocida como la misma doquiera se encuentre, y su origen también ha de ser reconocido como el mismo: Dios.

Aquí Clemente va un paso más allá de Justino. Este había concedido cierto grado de verdad a la filosofía pagana, había tratado de mostrar que sus más elevadas doctrinas coincidían con las doctrinas escriturarias, y hasta había afirmado el origen divino de la verdad que los filósofos poseyeron. Pero Clemente afirma que la filosofía fue dada a los griegos con el mismo propósito con que la Ley fue dada a los judíos: para servir de ayo que les condujese a Cristo.[11] Aún más, la filosofía es el *pacto* que Dios ha establecido con los griegos,[12] y —como los judíos cuentan con sus profetas— bajo este pacto ha habido también hombres inspirados como Homero, Pitágoras y Platón.[13] La verdad es una y proviene de Dios, de modo que los cristianos pueden y deben ver en la filosofía el reflejo de esa misma verdad que les ha sido revelada. Y si esto hace a algunos temer que caigamos en el error, es porque no tienen fe en el poder de la verdad, que se impone a sí misma.[14]

Sin embargo, esto no quiere decir que la fe sea innecesaria para conocer la verdad, sino todo lo contrario. La filosofía trabaja a base de demostraciones racionales, sí; pero hasta los filósofos concuerdan en la imposibilidad de demostrar los primeros principios sobre los que se fundamenta toda otra demostración. Estos primeros principios sólo pueden ser aceptados por un acto de la voluntad, es decir, por fe. Luego, todo conocimiento verdadero presupone un acto de fe. Pero hay más, ya que la fe no es sólo el punto de partida del conocimiento, sino que el conocimiento es también necesario para la fe. La fe no consiste

10 *Strom.* VI:5 (*ANF*, II, 489; *GCS*, 452).

11 *Strom.* I:20 (*ANF*, II, 323; *GCS*, 62).

12 *Strom* VI:8 (*ANF*, II, 494-496; *GCS*, 463-468).

13 *Strom.* V:5; 14 (*ANF*, II, 450-452; 465-476; *GCS*, 342-346, 384-421).

14 En realidad, la diferencia entre Clemente y Justino en lo que se refiere a las relaciones entre la filosofía y el Antiguo Testamento resultan de las circunstancias y propósitos diferentes de ambos pensadores. Justino escribe para los no creyentes, y su propósito es mostrarles el carácter racional de la fe cristiana. Clemente escribe para los creyentes, y su propósito es mostrarles el valor de la filosofía para la fe.

simplemente en adivinar o decidir arbitrariamente qué principios son ciertos, sino que la fe hace esa decisión basándose en el conocimiento. «Luego, la fe ha de ser conocida y el conocimiento ha de ser creído, por algo así como una reciprocidad divina.»[15]

Si el hecho de que «el conocimiento ha de ser creído» es la base de la respuesta de Clemente a quienes pretenden formular una filosofía autónoma, el hecho de que «la fe ha de ser conocida» es la base de su oposición a los herejes. Los herejes son como quienes no saben distinguir la moneda falsa de la buena, pues no tienen los conocimientos necesarios para hacer esa distinción.[16] Si la fe no es una decisión arbitraria, sino que toma en cuenta la contribución del conocimiento, los herejes no tienen la verdadera fe, pues su «fe» se basa en sus propios gustos, y no en el conocimiento de las Escrituras.

Para Clemente no cabe duda de que las Escrituras son inspiradas por Dios. Su certeza acerca de esta inspiración es tal que ni siquiera se detiene a formular una teoría de ella.[17] Dios habla en las Escrituras, y el modo en que esto se relaciona con los que las escribieron no es un problema de primera magnitud.

Lo que sí es importante determinar es el modo en que Dios habla en sus Escrituras, pues si pensamos que en ellas encontramos la expresión literal de la Palabra de Dios nuestra interpretación será muy distinta de lo que será si pensamos que en ella Dios nos habla mediante alegorías o símbolos.

Como fiel miembro de la tradición exegética que hemos encontrado en el judaísmo alejandrino de Filón y en la Epístola de Bernabé, Clemente ve en la interpretación alegórica uno de los instrumentos principales de la hermenéutica bíblica. Sin embargo, debemos cuidarnos de no exagerar su tendencia al alegorismo, pues Clemente no tiende a abandonar el sentido histórico de las Escrituras, como lo harían algunos de sus precursores en la propia Alejandría. Mientras el autor de la llamada «Epístola de Bernabé», por ejemplo, atribuiría a un ángel malo la interpretación literal que los judíos habían dado a la Ley, Clemente subraya una y otra vez la realidad del sentido literal e histórico de las Escrituras. Por ello, refiriéndose a Clemente, Claude Mondésert puede decir que «...la Biblia no es para él sino... la narración de una revelación

15 *Strom.* II:4 (*ANF*, II, 350; *GCS*, 121). E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957), pp. 113-74.

16 *Strom.* II: 4. Compárese con *Strom.* VII: 17, donde se dice que los herejes tienen una llave falsa que no les permite abrir la puerta de la verdad.

17 C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture* (París, 1944), p. 83.

vivida históricamente; es la historia, en hechos concretos y en gestos personales, de las relaciones de Dios con los hombres, y de las intervenciones divinas en la historia universal.»[18]

A fin de mantener a la vez este sentido histórico de las Escrituras y la profundidad y libertad que nacen de la interpretación alegórica, Clemente formula la doctrina de los dos sentidos de las Escrituras. Esta doctrina se basa en toda una concepción cosmológica de sabor marcadamente platónico, y según la cual las realidades de este mundo son símbolo de las realidades eternas.[19] De igual modo que las cosas de este mundo son ciertas, pero al mismo tiempo tienen su valor máximo como señales que apuntan al mundo de las realidades últimas, los textos escriturarios son literalmente ciertos, pero tienen su valor máximo como señales o alegorías que dan a entender las verdades más profundas del universo. Todo texto tiene dos sentidos: uno literal y otro espiritual, y ésta es la regla fundamental de la exégesis de Clemente.

El sentido literal es el que se descubre en el texto mismo, sin pretender descubrir sentido oculto alguno. Esto no quiere decir que el sentido literal sea siempre el sentido que se desprende de una interpretación literalista e ingenua del texto, y por esta razón quizá sea más acertado llamar a este sentido «primer sentido», en contraste con los sentidos ulteriores que pueden descubrirse mediante la interpretación alegórica. Hay casos en que este «primer sentido» coincide con el sentido recto de las palabras de las Escrituras, como sucede en las narraciones históricas del Antiguo Testamento. Pero hay casos en que el «primer sentido» es el sentido figurado, pues una interpretación en sentido recto sería falsa. Tal es el caso de las múltiples parábolas, metáforas y alegorías que aparecen en las Escrituras, y cuyo primer sentido no ha de buscarse en su interpretación recta, sino en su sentido figurado.

Este primer sentido del texto bíblico no es ciertamente el más elevado, y el cristiano que pretenda llegar a un conocimiento profundo de su fe no ha de quedar satisfecho con él, pero esto no quiere decir que tal «primer sentido» carezca de importancia, o que pueda abandonársele sin abandonar la verdad bíblica. Por el contrario, el «primer sentido» es el fundamento de todo otro sentido. Sobre todo en el caso de los textos históricos y proféticos, negar este sentido del texto bíblico sería una negación de la acción y las promesas de Dios. Sólo una razón puede justificar la negación del primer sentido de un texto: que diga

18 *Clément d'Alexandrie*, p. 87.

19 *Ibid.*, pp. 131-35.

algo que sea indigno de Dios. Así, por ejemplo, los textos en que se habla de Dios en términos antropomórficos han de ser interpretados de tal modo que se vea claramente que su antropomorfismo no es más que una alegoría que sirve para descubrir realidades más profundas.[20]

Siempre hay, por encima del sentido primero o inmediato de un texto bíblico, uno o más «sentidos ulteriores» que se descubren mediante la interpretación alegórica. Según Clemente, las riquezas del conocimiento de Dios son tales que se equivocaría completamente quien creyese que sólo puede haber una enseñanza en un texto bíblico. La misericordia y el amor de Dios son tales que en el mismo texto El da a conocer sus misterios a los más ignorantes y a los más sabios, hablando en diversos niveles que se ajustan al nivel de percepción de cada clase de creyentes. Luego, el cristiano que aspira a llegar a los más altos escalones de esta filosofía que es el cristianismo ha de buscar siempre, tras el sentido primero o literal de un texto bíblico, su sentido ulterior, alegórico o espiritual, que a su vez puede desdoblarse en varios sentidos diversos.

Este es el fundamento de la interpretación alegórica de Clemente, que a su vez constituye una de las características de todo su pensamiento teológico. Conviene repetir que no se trata aquí de un alegorismo sin freno, o que haga caso omiso de la realidad histórica, sino que se trata de un alegorismo que —salvo algunas excepciones desafortunadas— se ciñe a ciertos límites o principios exegéticos.

El primero de estos principios exegéticos ha sido señalado ya más arriba: la interpretación alegórica no debe descartar el sentido primero del texto, salvo cuando éste sea tal que contradiga lo que sabemos del carácter y la dignidad de Dios. De este modo, la realidad histórica a que se refieren los textos escriturarios no desaparece. Aunque algunas veces el desdoblamiento entre el primer sentido de un texto y su sentido espiritual lleva a Clemente a prestar tanta atención al último que el primero queda eclipsado, hay otros casos en que se conjugan de tal modo el sentido primero o histórico y el sentido espiritual que la exégesis resultante es más tipológica que alegórica.[21] Así, por ejemplo, el sacrificio de Isaac, sin dejar de ser un acontecimiento histórico, es también una señal o tipo que anuncia el sacrificio de Jesucristo; y la relación entre ambos no se encuentra sólo en alguna alusión alegórica, sino en la estructura y hasta los detalles del acontecimiento histórico en sí.

20 *Strom.* II: 16.

21 J. Daniélou, «Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie», *SP*, 4 (1959), 50-57.

> ...porque él [Isaac] era hijo de Abraham, como Cristo era Hijo de Dios y era sacrificio como el Señor, aunque no inmolado como El. Sólo Isaac llevó la madera del sacrificio, como el Señor llevó el madero de la cruz. Y reía místicamente, anunciando que el Señor llenaría de gozo a quienes por su sangre somos redimidos de la corrupción. Todo lo hizo Isaac menos sufrir, y esto era conveniente a fin de ceder al Verbo la primacía en el sufrimiento. Aún más, en el hecho de que Isaac no fue muerto se anuncia la divinidad del Señor, pues Jesús, después de ser enterrado, resucitó sin haber recibido daño alguno, como Isaac al ser librado del sacrificio.[22]

El segundo principio exegético de Clemente es que cada texto ha de ser interpretado a la luz del resto de las Escrituras. En primera instancia, esto quiere decir simplemente que todo texto ha de ser interpretado según su contexto inmediato.[23] Pero para Clemente este principio hermenéutico tiene un alcance mucho más amplio, y sirve de inspiración a sus más complicadas interpretaciones alegóricas. En efecto, Clemente aplica este principio de tal modo que, para interpretar un texto bíblico, es necesario acudir a otros textos donde aparecen las mismas ideas, las mismas cosas, los mismos nombres y hasta los mismos números. Así se descubre el significado alegórico de cada uno de los elementos que componen el texto en cuestión y se logra la interpretación alegórica, no a base de la imaginación del exégeta, sino a base del simbolismo bíblico.[24] Naturalmente, careciendo como carecía de los conocimientos críticos e históricos de nuestros días, Clemente caería en las más desatinadas interpretaciones en virtud de este principio exegético. Pero esto no ha de hacernos olvidar que en este principio hay un intento de dirigir la interpretación alegórica de tal modo que ésta quede siempre dentro del marco del pensamiento bíblico. Como ejemplo del modo en que Clemente aplica este principio podemos citar el texto en que, a fin de aclarar el sentido del capítulo sexto del Evangelio según San Juan, en que Jesús insta a sus discípulos a comer su cuerpo y beber su sangre, Clemente apela a Génesis 4:10, en que Dios dice a Caín: «la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». De aquí parte Clemente para mostrar que en el lenguaje bíblico la sangre es símbolo de la Palabra, y que por ello la sangre a que se refiere el Señor no es otra cosa que El mismo.[25]

De este método exegético, que parte de la existencia de diversos niveles de sentido en el texto bíblico, así como de su inclinación hacia

22 *Paid.* I:5 (*ANF*, II, 215).

23 *Strom.* III: 11.

24 Mondésert, *Clement*, p. 139.

25 *Paid.* I:6 (*ANF*, II, 215-222).

la investigación filosófica, surge otra de las características fundamentales del pensamiento de Clemente: su distinción entre los simples cristianos y los «verdaderos gnósticos». En efecto, Clemente cree que, además de la simple fe que poseen todos los cristianos, es dable poseer una comprensión más profunda de las verdades eternas, una «gnosis» superior reservada para los espíritus que se dedican a la búsqueda intensa de la verdad. Esta «gnosis», que Clemente contrapone a la «falsa gnosis» de los herejes, es de un carácter tanto ético como intelectual. «En contraste con el principiante no cultivado, que se limita a creer y que se inclina hacia las cosas externas, está el cristiano que contempla los misterios de Dios y que, con el corazón y el entendimiento, lo recibe en comunión constante.»[26] No se trata sólo de descubrir verdades más elevadas en el orden intelectual, sino que se trata también de un género de vida superior.[27] A esta «gnosis» se llega por diversos medios a que Clemente se refiere con frecuencia, pero cuya relación interna no siempre resulta clara: la inspiración personal, la exégesis alegórica de las Escrituras, el empleo de la dialéctica platónica y una tradición secreta a la que Clemente apela repetidas veces, pero cuyo carácter, contenido y medios de transmisión son difíciles de determinar.[28] En todo caso, lo que aquí nos interesa es que el pensamiento de Clemente tiene un marcado carácter aristocrático y hasta esotérico que hace de él poco más que la simple expresión de lo que podemos suponer haya sido el pensamiento de un reducidísimo grupo de cristianos de esa ciudad.

La doctrina de Dios de Clemente ha de expresarse sobre todo en términos negativos: Dios no tiene atributos; Dios se halla allende la categoría de substancia; nada puede decirse directamente de El, pues Dios es incapaz de definición.[29] Pero a estas aserciones de carácter marcadamente platónico debemos añadir otra de un matiz netamente cristiano: Dios es trino. Junto al Padre, y desde toda la eternidad, está el Verbo.[30] Como ya hemos visto, el Verbo es el principio de todo conocimiento, sobre todo del conocimiento de Dios. El Verbo es también el principio de toda creación, pues «sin él nada de lo que es hecho fue hecho». Aunque al afirmar la coeternidad del Verbo y el Padre Clemente se coloca en la tradición del Cuarto Evangelio, no por ello deja su doctrina de tener cierto sabor platónico, sobre todo cuando habla del Verbo como a la vez uno y múltiple, es decir, como un ser intermedio entre la unidad inefable de Dios y la multiplicidad del universo.[31]

Este Verbo de Dios, principio de todo conocimiento y de toda creación, se ha encarnado en Jesucristo.[32] La encarnación es el punto culminante hacia el que el Verbo mismo ha dirigido toda su obra anterior, tanto entre los gentiles como entre los judíos. En efecto, el propósito para el que el Verbo ha inspirado la filosofía a los griegos y la Ley a los judíos es para que tanto la una como la otra sirvan de ayo que conduzca a Cristo, el Verbo encarnado. De aquí surge toda una doctrina de la historia, una historia que, como dice Mondésert,

> ...se desenvuelve, avanza, llega a un acto supremo, pero sólo termina allí para de nuevo ponerse en marcha, sin sustraerse empero desde entonces de la influencia de ese punto central y culminante a que ha llegado; a partir de allí no se trata ya más de un movimiento lineal, horizontal, sino de una vasta espiral que asciende sin separarse ya más del eje que ha descubierto.[33]

Sin embargo, a pesar de la importancia que Clemente concede a la encarnación, es necesario confesar que su modo de comprender esa encarnación deja mucho que desear. El Verbo asumió una naturaleza humana completa, sí, y Cristo era humano tanto en cuerpo como en alma.[34] Pero esta unión de lo divino y lo humano es tal que se pierden algunas de las características fundamentales de lo humano. En efecto, en el texto que citamos a continuación, y que pretende condenar las opiniones de los docetas, Clemente se deja llevar por consideraciones semejantes a las que llevaron a los docetas a sus convicciones:

> ...en el caso del Salvador, sería ridículo pensar que el cuerpo como tal requería los auxilios necesarios para la subsistencia. Pues El comía, no por

26 Reinhold Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines* (Grand Rapids, Mich. 1956), Vol. I, p. 142.
27 *Strom.* IV: 21,23; VI. 9.10; VII: 3, 7-15.
28 *Ibid.*, VI: 7.
29 Osborn, *Clement*, pp. 25-32.
30 Aunque Clemente nunca utiliza el término *homousios* dentro de este contexto, el modo como subraya la igualdad y coeternidad del Padre y el Verbo es tal que Harnack llega a afirmar que es probable que Clemente conociera ese término como un modo de expresar la igualdad de naturalezas entre el Verbo y Dios, por una parte, y el Verbo y los hombres, por la otra. (Harnack, *History of Dogma*, Vol. II, pp. 352-3).

31 Véase, Osborn, *Clement*, pp. 33-34.
32 Aunque un fragmento de Focio (*Bib.* IX; *PG*, CIII, 384) da a entender que Clemente mantenía la existencia de dos «verbos», este fragmento es demasiado oscuro, y su testimonio demasiado carente de apoyo en las obras de Clemente que se han conservado, para que su autoridad haga variar nuestra interpretación general del pensamiento de Clemente. *Exhort.* II; *Paid.* I: 74; *Strom.* V: 16.
33 *Op. cit.*, p. 188.
34 *Paid.* I: 2.

razón del cuerpo, que era sostenido por un poder divino, sino para que quienes estaban con El no fuesen llevados a opiniones erróneas acerca de El, como más tarde algunos llegaron a pensar que El se presentó sólo en apariencia. Pero El era completamente impasible, y ningún sentimiento, tanto de placer como de dolor, podía influir sobre El.[35]

Clemente no desarrolla detenidamente la doctrina del Espíritu Santo. Quizá al subrayar la función del Verbo como iluminador e inspirador de los creyentes se le hace difícil asignar al Espíritu una función paralela. Esto no quiere decir que Clemente no distinga la persona del Espíritu de las otras dos personas de la Trinidad —aunque sin emplear el término «persona», desconocido para Clemente en este contexto. Para él, el Espíritu es sobre todo el principio de cohesión que atrae a los humanos hacia Dios. En todo caso, repetimos, hay en Clemente una doctrina clara del carácter trino de Dios, y se encuentran frecuentemente en sus obras textos como el que sigue, en el que Clemente se refiere a quienes

...son conducidos a la vida futura sólo por esto, que conocen a Dios y su Verbo, cuál es la unidad del Hijo con el Padre, cuál la comunión del Padre con el Hijo, qué es el Espíritu, cuál la unidad de estos tres, el Espíritu, el Hijo y el Padre, y cuál la distinción en su unidad.[36]

Este Dios trino es el Creador. El mundo es el resultado de la acción de Dios, y no de una emanación de la divinidad ni de la ordenación de una materia preexistente. La creación —doctrina que, según Clemente, enseñan tanto las Escrituras como los filósofos— tuvo lugar fuera del tiempo,[37] pero esto no hace que la creación se disuelva en una simple preservación, y Clemente llega a afirmar que Dios, que creó todas las cosas en el principio, ya no crea, sino que ha dejado la preservación y multiplicación de las cosas al orden natural.[38]

La creación incluye, no sólo los humanos y el mundo en que vivimos, sino también los ángeles y demás seres celestiales. Como un reflejo de la obra de Dios en siete días, toda la creación encuentra su estructura fundamental en el número siete: siete son los miembros del primer orden angélico; siete los planetas; siete los astros de las Pléyades; etc., etc.[39] Y aquí vemos en Clemente los comienzos de uno de los intereses

35 *Strom.* VI: 9 (*ANF*, II, 496; GCS 467).
36 *Prot.* XII (*ANF*, II, 206).
37 *Strom.* VI:16 (*ANF*, II, 514; *GCS*, 506).
38 En un fragmento preservado por Anastasio Sinaíta (q. 96). Traducción inglesa en *ANF*, II, 584.
39 *Strom.* VI:17 (*ANF*, II, 512-514; *GCS*, 501-506).

que han de caracterizar a buena parte de la teología de cariz platónico en los siglos por venir: la investigación de la estructura jerárquica del universo, y sobre todo, de las huestes celestiales.

La doctrina de Clemente acerca del ser humano guarda con la de Ireneo relaciones que sorprenden en dos pensadores de tendencias tan diversas. Para Clemente, como para Ireneo, Adán fue creado con una inocencia infantil, y debía lograr el propósito de su creación en un crecimiento ulterior hacia la perfección. Con la caída de Adán —cuya causa es el ejercicio de las funciones sexuales antes de lo que Dios había ordenado— éste quedó sujeto al pecado y la muerte. Adán, más bien que la cabeza del género humano —como lo era para Ireneo— es para Clemente el símbolo de lo que nos sucede a todos individualmente.[40] Cuando un niño nace, no está bajo «la maldición de Adán». Pero en fin de cuentas todos pecamos, y todos venimos a ser como Adán. Entonces quedamos sujetos al Diablo, y somos esclavos del pecado y la muerte. Esto no quiere decir que la libertad humana quede completamente destruida. Al contrario, cuando Dios, a través del Verbo, ofrece la fe, es el humano quien por su propia libertad ha de decidir aceptarla.[41] Esta fe no es más que el comienzo de la nueva vida, que Clemente describe a veces como el nuevo comienzo del desarrollo que quedó interrumpido con el pecado, y a veces como un proceso de divinización. Tras la fe —y aquí se manifiesta de nuevo el carácter esotérico del pensamiento de Clemente— han de venir el temor y la esperanza, pero todo ha de culminar en el amor y, por último, la «gnosis». Si todo esto ha de tener lugar en esta vida, o si es posible continuar el proceso de divinización después de la muerte, es una cuestión que no queda claramente resuelta en las obras de Clemente.

Debemos cuidarnos, sin embargo, de no interpretar la doctrina de Clemente acerca de la salvación en términos excesivamente individualistas, pues la Iglesia juega un papel de primera importancia en el proceso de la salvación. La Iglesia es la Madre de los creyentes[42] y Esposa del Verbo, y es en su seno que tiene lugar el proceso de iluminación y divinización que ha de constituir la meta de la vida del «verdadero gnóstico».

A esta Iglesia se penetra mediante el bautismo, y en ella el creyente es alimentado mediante la eucaristía. El bautismo es el lavacro de los pecados, y en él tiene lugar la iluminación que constituye la raíz de la

40 Véase J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres, 1960), p. 179.
41 Véase Osborn, *Clement*, p. 51.
42 *Paid.* I:5 (*ANF*, II, 214).

vida cristiana.[43] Sin embargo, Clemente no hace del bautismo el punto en que se nos da esa vida en toda su plenitud, sino sólo el punto de partida de un crecimiento que ha de llevar a la perfección. En cuanto a la eucaristía, Clemente afirma su eficacia real para alimentar la fe y para hacer al comulgante partícipe de la inmortalidad, pero esto no quiere decir que el pan sea literalmente el cuerpo de Cristo, y la carne literalmente su sangre. Al contrario, «la carne representa para nosotros el Espíritu Santo, pues la carne fue hecha por El; la sangre representa el Verbo, puesto que el Verbo es como rica sangre que ha sido introducida en nuestras vidas».[44]

El valor del pensamiento de Clemente se encuentra principalmente en el modo en que hace girar toda su teología alrededor de un principio fundamental: el Verbo. La doctrina del Verbo le sirve de fundamento en su intento de relacionar la filosofía pagana con las Escrituras. El Verbo es el principio de unión de toda la historia humana, y sobre todo de ambos Testamentos. La iluminación y participación del Verbo es la base de la vida superior del «gnóstico verdadero». Al mismo tiempo, es en la doctrina del Verbo que se ven más claramente los conflictos no resueltos entre la tradición helenística y la cristiana: en la doctrina del Verbo de Clemente aparecen lado a lado elementos platónicos y elementos del Cuarto Evangelio que han de influir en toda su interpretación de la verdad cristiana. Es precisamente en esta dualidad, a veces no resuelta, del pensamiento de Clemente que estriba su interés para la historia del pensamiento cristiano. «Platónico y bíblico, es testigo original de ese encuentro extraordinario entre el genio griego y el genio oriental, entre la especulación humana y la revelación divina.»[45] Que en este encuentro sus intentos de conciliación no hayan resultado siempre igualmente claros y felices, no ha de sorprendernos. No podía ser de otro modo, dado el hecho de que Clemente era como un explorador de nuevos e ignotos caminos.

Por otra parte, es necesario recordar que el propósito apologético del *Protrepticos*, así como el propósito de educación del *Paidagogos*, han sido realizados con una maestría tal que hace doblemente doloroso el hecho de que, en lugar del prometido *Didaskalos*, tengamos sólo la extraña colección de «tapices» de los *Stromateis*.

43 *Paid* I:6 (*ANF*, II, 215).

44 *Paid.* I:6 (*ANF*, II, 220). En cuanto a la eucaristía como sacrificio, Clemente no parece conocer tal doctrina, a pesar de los argumentos de Quasten en sentido contrario. (*Patrología*, I, 331-333).

45 Mondésert, *Clément...*, p. 267.

Finalmente, conviene señalar que la importancia de Clemente para la historia del pensamiento cristiano está en el modo como comunicó algunas de sus ideas fundamentales a su discípulo Orígenes, quien luego las sistematizó e hizo de ellas un imponente edificio teológico. De una comparación entre el maestro y su discípulo saldrá mucha luz en cuanto al carácter del pensamiento de ambos. Pero tal comparación ha de ser pospuesta hasta tanto hayamos expuesto el pensamiento de Orígenes.

Orígenes

A diferencia de Clemente, Orígenes era hijo de padres cristianos.[46] Su padre, Leónidas, entregó la vida como mártir en el año 202, durante la persecución de Séptimo Severo. En esa ocasión, Orígenes exhortó a su padre a ser fiel hasta la muerte, y su celo era tal que su madre se vio obligada a esconder sus ropas para que no pudiese salir a la calle y hacerse arrestar.

Poco después de la muerte de su padre, Orígenes, todavía en plena adolescencia, comenzó a enseñar literatura y filosofía como medio de ganarse el sustento. Pronto la comunidad cristiana de Alejandría tuvo que enfrentarse al grave problema de que, debido a que muchos se habían ausentado a causa de la persecución, no había quien instruyese a los catecúmenos en la doctrina cristiana. Ya algunos paganos conversos —un tal Plutarco y su hermano Heraclas, que más tarde llegó a ser obispo de Alejandría— se habían acercado a Orígenes para pedirle que les instruyese acerca de la doctrina cristiana. Luego, ante la necesidad de continuar la labor catequética de la Iglesia, el obispo Demetrio encomendó esa tarea a Orígenes, que a la sazón contaba dieciocho años y que había sido discípulo de Clemente. Debido a su temperamento, Orígenes tomó esta responsabilidad con gran celo y se dedicó, no sólo al estudio intenso, sino a la práctica de una vida austera, que para él fue siempre parte integrante de la vida filosófica.

> Luego, pensando prudentemente, para no tener necesidad de ayuda ajena, vendió los volúmenes de la antigua doctrina, que hermosamente había compuesto, contentándose con cuatro óbolos diarios que le abonaba el comprador. Desde entonces, perseveró muchos años en esa disciplina y verdaderamente filosófica manera de vivir, apartando de sí todos los lazos

46 Las principales fuentes para la vida de Orígenes son Eusebio (*HE* VI), Pánfilo de Cesarea (en lo que queda de su *Apología*), Gregorio el Taumaturgo (*Oratio*), y Jerónimo (*De viris illus.* LIV. 62).

de las concupiscencias juveniles de donde quiera que procediesen. Durante el día soportaba trabajos pesadísimos de toda clase de ejercicios; dedicaba gran parte de la noche al estudio de las divinas Escrituras, ciñéndose cuanto le era posible a las leyes y hábitos de la filosofía. Pues durante el día sufría en la práctica del ayuno; de noche, medía el tiempo del sueño, al que procuraba entregarse no en una cama, sino en el desnudo suelo.[47]

Esta inclinación al ascetismo llevó a Orígenes a tomar literalmente la referencia del Evangelio a «quienes se hacen eunucos por causa del reino de los cielos», y a privarse de sus órganos viriles.[48] Esta acción, que muestra el carácter decidido hasta la exageración del joven Orígenes, más tarde le produjo dificultades con las autoridades eclesiásticas, y sobre todo con el obispo Demetrio, que pensaba que el haberse emasculado excluía a Orígenes de la posibilidad de recibir órdenes sacerdotales.

Sin embargo, la fama de Orígenes crecía, y pronto sus discípulos eran tantos que se le hacía imposible instruirlos a todos. Fue entonces que entregó la labor catequética propiamente dicha —la preparación de los catecúmenos para el bautismo— a su discípulo Heraclas, y se reservó la instrucción de quienes venían en busca de conocimientos más profundos. De este modo, Orígenes fundaba una nueva escuela de estudios avanzados al estilo de los antiguos filósofos o de Justino o Panteno. Fue en esta escuela de estudios avanzados que Orígenes comenzó a exponer sus más profundos pensamientos, y fue a través de ella que alcanzó renombre mundial, hasta tal punto que numerosos paganos —entre ellos el Gobernador de Arabia y la madre del Emperador— hacían grandes esfuerzos por poder escuchar al famoso filósofo.

Puesto que su labor magisterial no requería la ordenación, Orígenes continuó siendo laico durante buena parte de su vida. Cuando por fin fue ordenado, el rito tuvo lugar en circunstancias tales que habrían de traerle nuevas dificultades. En un viaje a Palestina, alrededor del año 216, un grupo de obispos de esa región le pidió que expusiese la Palabra en sus iglesias. Orígenes accedió, creyendo que su deber era aceptar esta ocasión de explicar el mensaje de las Escrituras. Cuando su obispo, Demetrio de Alejandría, supo lo ocurrido, ordenó a Orígenes que regresase inmediatamente a Alejandría, pues un laico como él no podía predicar ante obispos. A esto Orígenes accedió, y el episodio quedó

47 *HE*, VI:3 (Trad. L. M. de Cádiz, p. 285).

48 R.P.C. Hanson, «Note on Origen's self-mutilation», *VigCh*, 20 (1966), 81-82.

olvidado hasta que años después, camino de Antioquía, Orígenes regresó a Palestina. De nuevo los obispos de la región quisieron que les predicase, y esta vez —a fin de evitar la irregularidad que Demetrio había planteado— ordenaron a Orígenes presbítero. Aunque el propósito sincero de esta medida parece haber sido satisfacer los escrúpulos de Demetrio, no cabe duda de que era una medida imprudente. Tan pronto como Demetrio supo que Orígenes había sido ordenado por los obispos de Palestina, vio en ello un intento de evadir su autoridad. Llevado quizá también por la envidia —como sugiere Eusebio— Demetrio declaró que Orígenes no podía ser ordenado por razón de haberse emasculado. Tras una larga controversia durante la cual Orígenes fue excomulgado y luego privado de sus órdenes por dos sínodos convocados por Demetrio, Orígenes decidió permanecer en Cesarea de Palestina. Cuando, tras la muerte de Demetrio, su sucesor Heraclas, que había sido discípulo de Orígenes, mantuvo la posición de Demetrio, el gran maestro alejandrino abandonó todo intento de regresar a su ciudad natal y se estableció en Cesarea, donde transcurrió el resto de su vida.

En Cesarea, Orígenes fundó una escuela teológica semejante a la que había organizado en Alejandría. En ella se dedicó a la enseñanza teológica por espacio de casi veinte años, aunque su fama era tal que varias veces tuvo que interrumpir sus labores docentes a fin de acudir a alguna parte del Imperio donde se reclamaba su presencia. De sus actividades en esos viajes sabíamos poco hasta que recientemente (1941) fueron descubiertos en Egipto varios papiros que contienen, entre otras cosas, los apuntes tomados en una conversación pública que Orígenes sostuvo en Arabia con el obispo Heraclides, sospechoso de monarquianismo modalista.[49] En este documento, redactado con tal frescura que no cabe duda de que se basa en notas taquigráficas, vemos la gran habilidad con que Orígenes podía, no sólo refutar, sino convencer a los herejes.

Por último, tras largos años de labor docente, teológica y literaria, Orígenes tuvo ocasión de probar en su propia vida lo que de niño había esperado y admirado en su padre, y lo que había enseñado en su *Exhortación al Martirio*. Bajo el gobierno de Decio se desató en todo el Imperio la más cruenta persecución que los cristianos habían conocido. No se trataba ya de las persecuciones esporádicas y locales que seguían las indicaciones dadas por Trajano a Plinio: castigar a los cristianos si

49 J. Schérer, *Entretien d'Origène avec Heraclide et les évêques ses collegues sur le Père, le Fils, et l'âme* (El Cairo, 1949).

eran denunciados, pero no buscarlos, si no se les denunciaba. Se trataba de una persecución sistemática y organizada. Todo ciudadano tenía que ofrecer sacrificio a los dioses y obtener un certificado al efecto. Quien no tuviese tal certificado sería condenado a muerte. El propósito de Decio no era tanto matar a los cristianos como hacerles abjurar de su fe, de modo que la suerte de los mártires, más que en la muerte, consistía en largos períodos de torturas. A tales torturas fue sujeto Orígenes por espacio de varios días y, a juzgar por el testimonio de Eusebio, su conducta fue admirable.[50] No sabemos cómo Orígenes logró salir de los calabozos del Imperio, pero sí sabemos que murió, posiblemente a causa de las torturas, en la ciudad de Tiro, en el año 253, cuando contaba casi setenta años de edad.

La obra literaria de Orígenes fue inmensa; tanto, que no podemos dar aquí ni siquiera una lista de los títulos de sus obras. Debido a las vicisitudes de la historia, la inmensa mayoría de las obras de Orígenes se han perdido, pero la pequeña fracción que ha llegado hasta nosotros es ya un conjunto impresionante. Aunque Epifanio afirma que las obras de Orígenes llegaban al número de seis mil,[51] sólo unos ochocientos títulos han llegado hasta nosotros. De estas obras, sin embargo, la mayoría se ha perdido; de unas pocas —poquísimas, en realidad— se conserva el texto original griego, mientras que la mayoría de las obras que han llegado hasta nosotros no existen sino en versiones latinas cuya exactitud es más que dudosa.[52] Esto hace en extremo difícil la reconstrucción del pensamiento de Orígenes, y nos veríamos imposibilitados de hacer tal reconstrucción a no ser porque, con todo y ser una fracción de su producción total, las obras de Orígenes que han llegado hasta nosotros son lo suficiente extensas como para permitirnos realizar un amplio trabajo de comparación interna.

Al intentar dar una idea de la producción literaria de Orígenes, debemos comenzar por su labor como estudioso de la Biblia. Orígenes siempre se tuvo por exégeta del texto sagrado, y a esta labor dedicó sus mayores esfuerzos. Entre las obras relacionadas con este aspecto de la labor literaria de Orígenes, debemos mencionar la *Hexapla*, los escolios, las homilías y los comentarios.

La *Hexapla* es el primer intento en la historia de la Iglesia cristiana de proveer los instrumentos necesarios para establecer el texto original de las Escrituras. Consistía esta obra —la mayor parte de la cual se ha

50 *HE*, VI:39 (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 327-328).
51 *Pan*. LXIV:63. Citado por Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I/1, p. 333.
52 Vease V. Buchheit, «Rufinus von Aquileja als Fälscher des Adamantiosdialogs», *ByzZschr*, 51 (1958), 314-28.

perdido— en una presentación paralela, en seis columnas, del texto hebreo de la Biblia, de una transliteración del texto hebreo en caracteres griegos, y de las cuatro versiones griegas que circulaban entonces: la versión de Aquila, la de Simaco, la de los Setenta y la de Teodoto. A éstas, Orígenes añadía cualquiera otra versión existente, y así había secciones —las correspondientes a los Salmos— en que la obra llegaba a tener hasta nueve columnas. Mas Orígenes no se contentó con esta labor de compilación, sino que se dedicó a comparar el texto de la Versión de los Setenta con el texto hebreo, y creó todo un sistema de signos para señalar las alteraciones, las omisiones y las adiciones. En esto se adelantó en muchos siglos a la crítica moderna.

Los escolios eran explicaciones de algunos pasajes individuales de difícil interpretación. Todos se han perdido, excepto algunos fragmentos.

Las homilías o sermones de Orígenes pertenecen, naturalmente, al período posterior a la ruptura con Demetrio. La mayoría se ha perdido, pero se conserva un número suficiente para darnos una idea de la predicación de Orígenes. Se trata sobre todo de una predicación de carácter moral, donde las especulaciones que encontramos en los comentarios juegan un papel secundario.

Por último, los comentarios son las principales obras exegéticas de Orígenes. Aunque ninguno de ellos ha llegado hasta nosotros en su totalidad, se conservan porciones bastante extensas del *Comentario sobre el Evangelio de San Mateo*, del *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*, del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, y del *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*. Estas obras constituyen la fuente principal de nuestro conocimiento del método exegético de Orígenes, que es de importancia primordial para comprender su pensamiento.

Además de estas obras de carácter exegético, se conservan de Orígenes una obra apologética, una obra sistemática, y algunas obras de carácter práctico —*Sobre la oración* y *Exhortación al martirio*— que son de menos interés para nosotros.

La obra apologética a que nos referimos es la llamada *Contra Celso*. Celso era un filósofo pagano que algunos años antes había escrito una obra contra los cristianos, *La palabra verdadera*.[53] Era un ataque mordaz y bien documentado, no sólo a las costumbres cristianas, sino también

53 H. Chadwick, trad., *Origen: Contra Celsum* (Cambridge, 1965); W. den Boer, *Celsus, de eerste bestrijder van het Christendom* (Groningen, 1950); C. Andresen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín, 1955). Este último autor cree que Celso escribió en respuesta a Justino. Pero véase Q. Cataudella, «Celso e gli apologeti cristiani», *NDid*, 1 (1947), 28-34.

y sobre todo a las doctrinas y Escrituras cristianas. La obra no parece haber repercutido grandemente, pues el mismo Orígenes no la conocía antes de que su amigo y protector Ambrosio le pidiese que la refutase. Aunque al principio Orígenes creyó más prudente hacer caso omiso de los ataques de Celso, por fin se decidió a complacer a Ambrosio y escribió el *Contra Celso.* Debido a que Orígenes se dedica a refutar los argumentos de Celso uno por uno, esta obra carece de un principio de unidad interna. A pesar de ello es de vital importancia para la historia del encuentro entre el paganismo y el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era.[54]

Por último, la gran obra sistemática de Orígenes es la que se conoce como *De los primeros principios —De principiis.* Puesto que sobre esta obra ha de basarse buena parte de nuestra exposición del pensamiento de Orígenes, baste decir por ahora que se trata de una obra en cuatro libros y que la mayor parte de ella se conserva sólo en una traducción latina de Rufino, quien se tomó el trabajo —y con ello complicó el nuestro— de corregir las opiniones de Orígenes que le parecían demasiado audaces.[55] Luego, al hacer uso de esta obra debemos recordar siempre este hecho, y buscar en el resto de las obras de Orígenes la clave que nos ayude a descubrir el sentido del texto original.

Al exponer el pensamiento de Orígenes, debemos partir de su modo de interpretar las Escrituras, pues la exégesis fue siempre el principal interés teológico del maestro alejandrino.[56] La inmensa mayoría de sus obras son de carácter exégetico, y la interpretación escrituraria ocupa el lugar central aún en su obra sistemática *De principiis.* Además, un hombre que dedicó prácticamente toda su vida a una obra como la *Hexapla* debe haber sentido profundo interés y respeto por el texto bíblico.

Aunque Orígenes se halla lejos de ser literalista en su interpretación del texto sagrado, sí cree firmemente en la inspiración literal de cada palabra en las Escrituras.[57] En ellas no hay «una iota ni una tilde» que

54 Véase P. de Labriolle, *La réaction pïenne* (París, 1950), pp. 111-69.

55 Rufino dice que al hacer esto no está corrigiendo el texto de Orígenes, sino más bien eliminando corrupciones que han sido incluídas en el texto por «herejes y personas de mala voluntad». *Prol. ad De princ.* (*ANF*, III, 237-38).

56 J. Daniélou, «Origène comme exégète de la Bible», *SP*, 1 (1955), 280-290; J.M. Caballero Cuesta, *Orígenes intérprete de la Sagrada Escritura* (Burgos, 1956); R. Goegler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf, 1963).

57 R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London, 1959), p. 187.

no contenga un misterio,[58] y de ahí la gran importancia que Orígenes concede a la labor de restaurar el texto bíblico original.

Esto no quiere decir que el sentido verdadero de la Biblia sea siempre el que se desprende de una interpretación literal. Al contrario, el hecho de que aún los pasajes al parecer más absurdos hayan sido inspirados por Dios ha de servirnos de prueba de la necesidad de interpretar la Biblia «espiritualmente». De aquí se sigue la doctrina de que un texto bíblico tiene —o puede tener— tres sentidos diversos pero complementarios: un sentido literal o corporal, un sentido moral o psíquico, y un sentido intelectual o espiritual.[59] Esta es la tan conocida doctrina de los tres sentidos bíblicos en Orígenes. Sin embargo, no debemos tomar esta doctrina demasiado literalmente, pues no se trata de un principio exegético que Orígenes utilice cada vez que se enfrenta a un texto. Al contrario, son contados los casos en que aparece claramente la distinción entre el sentido literal, el sentido moral y el sentido espiritual de un texto cualquiera. Orígenes mantiene siempre la doctrina de la diversidad de sentidos dentro de un mismo texto, y sobre todo la doctrina de la necesidad de buscar, tras el sentido literal, el sentido oculto y espiritual. Pero raras veces construye su exégesis de manera sistemática sobre la base de la tricotomía entre los sentidos literal, moral y espiritual. Aún más, hay ocasiones en que aparece toda una multitud de sentidos espirituales, formando una escala de interpretaciones alegóricas.

Lo que antecede no ha de hacernos pensar que Orígenes desprecie siempre el sentido literal de las Escrituras. Al contrario, fue una interpretación literalista y legalista de un texto del Evangelio lo que le llevó a privarse de sus facultades varoniles. Y a menudo, tanto en el caso de los milagros del Nuevo Testamento como en el de algunas de las narraciones del Antiguo, Orígenes se detiene a subrayar la realidad histórica de los acontecimientos antes de pasar adelante a su interpretación espiritual.

58 *Hom. in Ex.*, I:4 (*PG*, XII, 300).

59 *De principiis* IV:11-13 (*PG*, XI, 363-372). Al hacer esta clasificación de los sentidos de las Escrituras, Orígenes sigue el ejemplo de Filón y establece un paralelismo entre las partes constituyentes del ser humano y los diversos sentidos escriturarios. Pero Filón distinguía sólo entre un sentido corporal y otro invisible que correspondía al alma. Al introducir una tricotomía antropológica en este contexto, y al multiplicar así los sentidos de las Escrituras, Orígenes justifica el juicio de Hanson en el sentido de que el teólogo alejandrino «out-Philos Philo». Acerca de toda esta cuestión, véase Hanson, *Allegory and Event* (London, 1959), pp. 235-237. Véase también H. de Lubac, *Historie et Espirit: L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (París, 1950), pp. 150-66.

Por otra parte, Orígenes afirma que hay casos en los cuales es necesario desechar el sentido literal de un texto. Todo texto bíblico tiene un sentido espiritual, pero no todo texto tiene un sentido literal. Así, por ejemplo, comentando acerca de ciertas leyes de Levítico, Orígenes afirma que se sonrojaría si tuviese que interpretarlas como los judíos, y que confesar que fueron dadas por Dios. Según una interpretacción literal, no podría negarse que las leyes humanas —como las de los romanos, atenienses y lacedemonios— son superiores a estas leyes. Pero si se las interpreta espiritualmente, «según enseña la Iglesia», se verá que las leyes levíticas son verdaderamente de origen divino. Este es el error de los judíos y marcionitas, que todo lo interpretan literalmente.[60]

En cuanto a la exégesis «moral», Orígenes parece haberla tomado de Filón, y se encuentra sobre todo en sus homilías, aunque —como hemos señalado más arriba— no siempre es posible distinguirla de la exégesis espiritual.[61] Se trata sobre todo de un tipo de exégesis alegórica cuyo propósito no es lograr altos vuelos especulativos, sino dirigir al creyente en su vida moral y devocional. Como ejemplo de esta exégesis moral, el propio Orígenes ofrece la interpretación que hace el apóstol Pablo del antiguo mandamiento: «No pondrás bozal al buey que trilla». Al referir esto a la vida práctica de las iglesias, y afirmar que este texto indica que el apóstol tiene derecho a recibir el sustento de la Iglesia, Pablo está mostrando el sentido moral o psíquico del texto en cuestión.[62]

Pero es el sentido espiritual de las Escrituras el que verdaderamente cautiva el interés de Orígenes. Aquí tiene él plena libertad de alzarse en esos vuelos especulativos que son tan de su agrado y tan característicos del pensamiento alejandrino —tanto cristiano como judío y pagano. Por otra parte, la exégesis espiritual le permite descubrir puntos de contacto entre la filosofía platónica y el mensaje bíblico, sin sentirse obligado a abandonar ninguno de estos dos polos de su pensamiento.

---

60 *In Lev. hom.* VII:5 (*PG*, XII, 488-489).

61 Hanson, *op. cit.*, p. 243: «...en términos generales, el sentido 'moral' no juega un papel importante en la exégesis de Orígenes, no porque no tuviese ocasión de extraer del texto bíblico lecciones de edificación y devoción, sino porque en la tarea práctica de la exposición bíblica se le hacía difícil mantener la distinción entre el sentido 'moral' y el 'espiritual', y el primero quedaba absorbido en el segundo». En esto concuerda Bardy («Origène», en *DTC, XI*, 1008), quien afirma que el sentido psíquico o moral «es bastante difícil de definir».

62 *De princ.* IV:12 (*PG*, XI, 367-368; *ANF*, IV, 360-361).

Conviene señalar, sin embargo, que esta exégesis espiritual no es siempre alegórica en el sentido estricto de ese término. Al contrario, Orígenes se hallaba demasiado sumergido en la vida y fe de la Iglesia para no hacer uso de la larga tradición de interpretación tipológica que habían establecido pensadores como San Pablo y Justino. Por esta razón la tipología ocupa un lugar de importancia en la exégesis espiritual de Orígenes, de modo que en sus obras aparecen temas tradicionales como el del sacrificio de Isaac como «tipo» o «figura» de la pasión de Cristo,[63] o el de la circuncisión como tipo del bautismo.[64] Además, según señala Daniélou, la tipología de Orígenes va un poco más allá de la que hemos conocido hasta entonces en cuanto incluye el Nuevo Testamento y hasta la Iglesia dentro del ámbito de estas figuras tipológicas. Así, Orígenes llega a una interpretación «del Antiguo Testamento como figura del Nuevo, del Nuevo como figura de la Iglesia, y de la Iglesia como figura de la escatología, es decir, la analogía de los mismos propósitos en las diversas etapas de la historia de la salvación.»[65]

Por otra parte, esta tradición tipológica no es óbice para que Orígenes dé vuelos a la interpretación alegórica. La alegoría es el método exegético característico del gran maestro alejandrino, y de ella hace uso a cada paso. Esta alegoría —tomada en parte de Filón y en parte de Clemente— alcanza vuelos nunca antes igualados en la exégesis cristiana, y en ella Orígenes encuentra el medio de justificar y apoyar mediante textos bíblicos más de una doctrina totalmente extraña a las Escrituras, hasta tal punto que ha sido posible interpretar su pensamiento como un sistema filosófico que poco tiene que ver con el Cristianismo.[66] Aunque tal interpretación resulta exagerada, conviene tenerla en mente como un indicio de los peligros que la interpretación alegórica hace correr al pensamiento de Orígenes.

Es difícil, si no imposible, hacer una lista de los principios exegéticos que guían a Orígenes en la interpretación alegórica. Lo más que podemos decir en este sentido es, primero, que todo texto esconde misterios profundísimos que han de ser descubiertos mediante la alegoría; segundo, que nada ha de predicarse de Dios que sea indigno de El; tercero, que cada texto ha de ser interpretado a la luz del resto de las Escrituras; cuarto, que nada ha de afirmarse que sea contrario a la regla de fe.

---

63 *In Gen. hom.* VIII:8-9 (*PG*, XII, 207-209).

64 *Com. in Rom.*, II:13 (*PG*, XIV, 900-913).

65 J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (París, 1961), p. 254. Véase también: Daniélou, *Orígenes* (Buenos Aires, 1958), pp. 182-220.

66 Así lo interpreta De Faye, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* (París, 1923).

Orígenes lleva hasta la exageración el principio de que cada texto ha de ser interpretado a la luz del resto de las Escrituras. Ya Clemente había buscado en un texto el sentido oculto de una palabra o número que se hallaba en otro texto. Pero ahora Orígenes hace de este tipo de investigación una práctica habitual, descubriendo sentidos ocultos en los términos más claros y sencillos. Como ejemplos de esta práctica, Hanson ha compilado algunos de esos sentidos místicos que Orígenes descubre en el lenguaje bíblico:

> «Caballo» significa «voz»; «hoy» significa «el siglo presente»; «levadura» significa «enseñanza»; «plata» y «trompeta» significan «palabra»; «nubes» significa «santos»; «pies» significa «el consejo mediante el que marchamos por la jornada de la vida»; «pozo» significa «la enseñanza de la Biblia»; «hilo» significa «castidad»; «muslo» significa «comienzo»; «vino puro» significa «infortunio»; «botella» significa «cuerpo»; «secreto» y «tesoro» significan «la razón».[67]

Aunque hay casos en que el uso de uno u otro de estos términos da cierta clave de la razón que llevó a Orígenes a darles tal o cual sentido, lo cierto es que en la mayoría de los casos no parece tratarse más que de una decisión arbitraria por parte del exégeta. Y así podemos aceptar —aunque descontándole cuanto tiene de exageración— el juicio del propio Hanson, quien afirma que Orígenes «transforma la Biblia en un crucigrama divino cuya solución se halla encerrada en el seno del propio Orígenes.»[68]

Decimos, sin embargo, que hay en esta frase algo de exageración porque existe en el pensamiento de Orígenes otra clave que ha de dirigirle en cuanto a lo que ha de encontrar en las Escrituras: la regla de fe de la Iglesia. Como hemos señalado en un capítulo anterior,[69] esta «regla de fe» no era una fórmula escrita o fija, sino que era más bien la predicación trdicional de la Iglesia, y su contenido variaba ligeramente de localidad en localidad. Así, por ejemplo, Orígenes parece haber incluido en la regla de fe la doctrina de los diversos sentidos escriturarios,[70] cosa que no aparece en la regla de fe de Ireneo o Tertuliano.

67 Hanson, *Allegory...*, pp. 247-248. Hemos omitido las referencias a las obras de Orígenes que da este autor.

68 *Ibid.*, p. 248. Frente a este juicio, conviene señalar el juicio mucho más positivo de De Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (París, 1950). Véase C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford, 1886), pp. 85-87.

69 Capítulo V.

70 *De principiis, praef.*, 8 (*PG*, XI, 119; *ANF*, IV, 241).

Pero en todo caso había ciertas doctrinas fundamentales que la regla de fe afirmaba y que Orígenes no creía poder contradecir.[71] Luego, la regla de fe le servía de freno que mantenía su pensamiento —en parte al menos— dentro de los ámbitos de la doctrina tradicional de la Iglesia.

El primer artículo de esta regla de fe se refiere a Dios. Según Orígenes, Dios es tal que su naturaleza no puede ser comprendida por entendimiento humano alguno. Dios es invisible, no sólo en el sentido físico que impide que nuestros ojos le vean, sino también en el sentido intelectual, pues no hay mente alguna capaz de contemplar su esencia. Por muy perfecto que sea el conocimiento de Dios que logremos, debemos recordar siempre que El es mucho mejor de lo que nuestro entendimiento puede concebir.[72] Dios es una naturaleza simple e intelectual, y se halla allende toda definición de esencia.[73] Todo el lenguaje antropomórfico con que la Biblia se refiere a Dios ha de ser entendido alegóricamente, como dándonos a entender algún aspecto del modo en que Dios se relaciona con la creación y con los humanos. Por otra parte, si hay algún modo en que Orígenes se atreve a hablar de Dios en sentido recto, éste es refiriéndose a El como el Uno.[74] La unidad absoluta —la unidad frente a la multiplicidad del mundo, como la entendía el platonismo medio— es el atributo por excelencia del ser de Dios.

Mas este Dios inefable es también el Dios trino de la regla de fe de la Iglesia. De hecho, Orígenes no sólo conoce y emplea frecuentemente el término «Trinidad», sino que también contribuyó grandemente al desarrollo de la doctrina trinitaria, pues en su pensamiento se encuentra al menos una de las fuentes de los debates trinitarios que habían de sacudir a la Iglesia casi un siglo más tarde.[75]

Siguiendo la regla de fe por entonces establecida, Orígenes afirma que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero en cuanto a las relaciones exactas entre estos tres, la regla de fe le permitía cierta libertad de movimientos. Y aquí es donde Orígenes pone en juego su originalidad y capacidad especulativa.

71 Aunque en el *Comentario sobre Job* XII: 16 sigue un camino distinto, por lo general Orígenes da por sentado que la interpretación que concuerda con la regla de la fe es también la que cuenta con la autoridad de la iglesia.

72 *De princ.* I: 1. 5.

73 *Contra Cels.* VII: 38.

74 *De princ.* I: 1. 6.

75 Véase G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätsheologie* (Tübingen, 1956), quien probablemente exagera la importancia de Orígenes para el desarrollo de la doctrina trinitaria.

En lo que respecta a las relaciones entre el Padre y el Hijo, hay en Orígenes dos tendencias opuestas que él, haciendo uso de sus grandes dotes intelectuales, logró mantener en equilibrio, pero que luego dividirían a sus discípulos en dos grupos violentamente antagónicos.

La primera de estas tendencias es la de subrayar la divinidad y eternidad del Hijo, y su identidad con la divinidad. Porque, «¿quién... puede sentir o creer que Dios el Padre pudo haber existido, siquiera por un instante, sin engendrar esta Sabiduría?»[76]

Suponer que hubo un tiempo en que el Hijo no existió llevaría a suponer que hubo un tiempo cuando el Padre no existió como Padre, lo cual sería un grave error. Por el contrario, el Hijo «nació de El (es decir, del Padre) y deriva de El su ser, pero sin principio alguno, no sólo en lo que se refiere al tiempo y el espacio, sino aún en lo que sólo la mente puede intuir dentro de sí misma y ver, por así decir, con el intelecto.»[77] Aún más, este Hijo de Dios no es sólo coeterno con el Padre, sino que su divinidad es «según la esencia» y no «por participación».[78]

Esta misma tendencia a subrayar la unidad entre el Padre y el Hijo se ve en la forma en que Orígenes, al discutir el modo de la generación del Hijo, rechaza la idea de que ésta consiste en una simple emanación. Tal doctrina —para la cual Orígenes hubiese podido encontrar apoyo en Clemente— tendía a hacer consistir la individualidad del Hijo en una limitación de la sustancia divina.[79] Orígenes la rechaza porque tiende a hacer de la divinidad una naturaleza corpórea. Al contrario,

76 *Ibid.*, I:2, 2 (*PG*, XI, CXXXI; *ANF*, IV, 246).

77 *Ibid.* Aunque este texto podría interpretarse como un intento por parte del traductor Rufino de hacer más aceptable a sus lectores post-nicenos el pensamiento de Orígenes, hay otros textos en los escritos del gran maestro alejandrino que vienen a confirmar lo que aquí se dice. Compárese, por ejemplo, *Comment. in Ep. ad Rom.* I:4 (*PG*, XIV, 848) donde aparece la frase «non erat quando non erat», que luego habría de ser el centro de la polémica antiarriana, y *Com. in Joh.* I:32 (*PG*, XIV, 77; *ANF*, X, 314), donde se afirma la generación eterna del Hijo.

78 *In Psal.* CXXXV, vers. 2 (*PG*, XII, 1656). Es difícil determinar si Orígenes usó o no el término *homoousios* (consubstancial) para referirse a la relación entre el Padre y el Hijo. El término aparece en cuatro fragmentos de Orígenes acerca del Evangelio según San Mateo y una vez en lo que se conserva de la *Apología* de Pánfilo de Cesarea. Sin embargo, el testimonio de los primeros resulta dudoso, pues parece probable que se trate de intentos posteriores de apuntalar el prestigio de Orígenes. En cuanto al texto de Pánfilo, que murió en el año 310 y que por tanto no pudo conocer la controversia arriana, afirma que, según Orígenes, «el Hijo de Dios es nacido de la sustancia misma de Dios, es decir, *homoousios* esto es, de la misma substancia del Padre; y que no es una criatura, ni tampoco es verdadero Hijo por adopción, sino por naturaleza, engendrado del Padre mismo.» (*Apologia pro Origene, V; PG*, XVII, 581).

79 Véase M.F. Wiles, «Eternal Generation», *JBL*, 79 (1960), 111-18; R. Arnou, «Le thème neoplatonicien de la contemplation créatice chez Origène et chez S. Augustin», *Greg*, 13 (1932), 124-36.

...es necesario cuidar a fin de que nadie crea en las absurdas fábulas de quienes se imaginan ciertas emanaciones *(prolationes)*, dividiendo en partes la naturaleza divina y dividiendo al Dios Padre, puesto que tener una noción semejante, siquiera remota, de la naturaleza incorpórea, no sólo constituye el colmo de la impiedad, sino también de la última necedad, ya que nada puede hallarse tan lejos de la inteligencia que esto de que la naturaleza incorpórea sea capaz de división de sustancia. Luego, más bien como la voluntad procede de la mente, y no separa parte alguna de la mente, ni es tampoco separada ni dividida de ella, de igual modo ha de pensarse que el Padre engendró al Hijo.[80]

Sin embargo, juntamente con esta tendencia a subrayar la igualdad y coeternidad entre el Padre y el Hijo, aparece en Orígenes la tendencia a subrayar la distinción entre ambos. Dentro del mismo contexto que hemos estado discutiendo, si bien Orígenes se niega a hacer consistir la diferencia entre el Padre y el Hijo en una limitación de este último, de tal modo que su substancia sea parte de la substancia del Padre, sí está dispuesto a hablar en términos de una limitación que distingue al Hijo del Padre. Se trata de la limitación que se requiere a fin de hacer que el Dios que trasciende a toda esencia y toda definición sea capaz de ser conocido, y penetre dentro del campo de la esencia.[81] El Hijo es la imagen de Dios; su nombre; su rostro.[82] El Padre se halla más allá de la naturaleza personal; el Hijo es el don personal, capaz de relacionarse con el mundo y con los humanos.[83] Aquí tenemos que suscribirnos al juicio de Daniélou, quien afirma que la principal dificultad de la doctrina de Orígenes dentro de este contexto— como también la gran dificultad de toda la teología trinitaria antes de Nicea— se halla en este modo de fundamentar la distinción entre el Padre y el Hijo en la oposición entre un Dios absolutamente trascendente y un Dios personal cuya trascendencia es limitada y que por tanto puede entrar en diálogo. La consecuencia natural de esto es la de subrayar en exceso la distinción entre el Padre y el Hijo, de modo que la divinidad de este último queda en peligro.[84] Dentro de este marco de pensamiento —que es característico de la teología que ha recibido la influencia del platonismo medio— el Verbo viene a ser, no tanto una hipóstasis divina,

80 *De principiis*, I:2, 6 (*PG*, XI, 134-135; *ANF*, IV, 248).

81 Orígenes usa la ilustración de una estatua cuyas dimensiones inmensas hacen imposible comprenderla, y otra estatua, exactamente igual que la primera, pero menor, de tal modo que quien la observa puede comprenderla. *De princ.* I: 3. 7.

82 H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (París, 1956), pp. 75-83.

83 *Comm. in Job* I: 20.

84 Daniélou, *Message évangélique...*, pp. 348-349.

coeterna con el Padre, como un ser intermedio entre el Uno inefable y la multiplicidad del mundo. El Verbo de esta tendencia teológica —que por fortuna no es la única dentro del pensamiento de Orígenes— se acerca más al demiurgo de Platón o Verbo de Filón que al Verbo del prólogo al Cuarto Evangelio.

Esta tendencia a subrayar la distinción entre el Padre y el Hijo se manifiesta en todo el pensamiento de Orígenes, y resulta fácilmente comprensible si recordamos que una de las grandes herejías de la época era el monarquianismo modalista, que tendía a hacer del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tres manifestaciones sucesivas del mismo Dios. Esta es precisamente la doctrina que parece haber sostenido el obispo Heráclides, con quien Orígenes sostuvo un diálogo que ha sido descubierto recientemente. En ese diálogo, y a fin de subrayar la distinción entre el Padre y el Hijo, Orígenes llega al extremo de afirmar que hay «dos dioses», aunque el «poder» de ambos es el mismo.[85]

Sin embargo, la tensión no resuelta que Orígenes supo mantener fue demasiado grande para la mayoría de sus discípulos, y pronto los veremos dividirse de tal modo que, mientras un grupo subrayará la coeternidad del Hijo con el Padre, el otro subrayará la subordinación del Hijo al Padre y la distinción entre ambos.

En cuanto a la tercera persona de la Trinidad, Orígenes afirma que el Espíritu Santo recibe su origen a través del Hijo. Esto no quiere decir que sea una criatura, pues no se trata de un origen temporal, sino que el Espíritu es coeterno con el Padre y el Hijo.[86]

Hay en el pensamiento de Orígenes la misma tensión en lo que se refiere al Espíritu Santo que ya hemos notado en lo que se refiere al Hijo. Pero también aquí debemos surayar que ni por un momento Orígenes pone en tela de juicio la divinidad del Espíritu Santo como tampoco la del Hijo.[87]

---

85 *Dial.*, 124 (*LCC*, II, 438).
86 *De principiis* I:3, 4 (*PG*, XI, 149; *ANF*, IV, 253).
87 Quizá convenga señalar aquí que una de las más grandes dificultades en el estudio de la doctrina trinitaria de Orígenes reside —como era de esperarse en un fundador— en la imprecisión de su vocabulario. Así, algunos términos que luego recibieron un sentido claramente definido son empleados por Orígenes en diversos sentidos, y no siempre es posible saber en qué sentido han de ser interpretados en un texto dado. Esto sucede, entre otros, con términos tan importantes como *ousía* e *hipóstasis*. Si se desea profundizar algo sobre este punto, puede verse: Antonio Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma, 1958), pp. 431-452 y Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París, 1951), pp. 75-128. Sobre la cuestión específica del Espíritu Santo, véase M. Garijo, «Vocabulario origeniano sobre el Espíritu Divino», *ScrVict*, 10 (1964), 320-58.

Por último, conviene señalar que Orígenes se muestra dispuesto a distinguir entre las diversas operaciones o radios de acción de las tres personas de la Trinidad en lo que a sus relaciones con las criaturas se refiere. Por consiguiente, todas las criaturas derivan su ser del Padre; de entre éstas, las racionales derivan su carácter de tales del Hijo; y por último las criaturas racionales que son santificadas lo son por obra del Espíritu Santo.[88]

La doctrina de Orígenes acerca de la creación pone de manifiesto el alcance de la influencia del idealismo platónico sobre su pensamiento. El mismo argumento que le servía para probar la generación eterna del Hijo, y que partía de un concepto estático de la divinidad según el cual el Padre ha de ser siempre Padre, le lleva a afirmar la eternidad de la creación, pues el Creador ha de ser siempre Creador.[89] Por otra parte, el carácter de esta creación eterna se halla determinado también por principios idealistas, pues no es posible que la materia sea eterna.

Luego, Orígenes postula una creación eterna, pero no una materia eterna. El mundo que Dios crea en primer término no es este mundo visible, sino el mundo de los intelectos.[90] Estos son los recipientes primarios de la actividad creadora de Dios, como también serán más tarde los beneficiarios de su acción salvadora. Estos intelectos fueron creados de tal modo que su propósito se encontraba en la contemplación de la Imagen de Dios, que es el Verbo. Pero estaban también dotados de libertad, la cual les permitía apartarse de la contemplación de esa Imagen y dirigir su mirada hacia la multiplicidad.[91] Ningún ser creado es bueno o malo por razón de su esencia, sino por razón del uso que hace o ha hecho de su propia libertad.[92]

Haciendo uso de su libertad, cierto número de estos intelectos que Dios había creado se apartaron de la contemplación de la Imagen, y con ello «se enfriaron» y se convirtieron en almas.[93] Mas no todos se apartaron en igual medida, y ésta es la razón de la diversidad y jerarquía de los seres racionales. Esta jerarquía es múltiple, e incluye tronos, principados, potestades, y todos los seres celestiales de que hablan las Escrituras. Pero básicamente esta jerarquía se compone de tres niveles: los seres celestiales, cuyos cuerpos son etéreos; los que

---

88 *De principiis*, I:3, 7 (*PG*, XI, 154; *ANF*, IV, 255).
89 *Ibid.*, I: 3. 10.
90 *Ibid.*, I: 3. 1.
91 *Ibid.*, I: 8. 3.
92 *Ibid.*, I: 5. 3-5.
93 Mediante una etimología algo caprichosa, Orígenes hace derivar el término «alma» de «enfriarse» y llega a la conclusión de que las almas son intelectos que se han enfriado. *De principiis* II:8, 3 (*PG*, XI, 223; *ANF*, IV, 288).

hemos caído hasta este mundo, con nuestros cuerpos carnales; y los demonios, cuyos cuerpos son aún más bastos que los nuestros.[94]

De toda esta especulación acerca del origen de los seres racionales surge la doctrina de la doble creación, que Orígenes toma de Filón.[95] Según esta doctrina, las dos narraciones paralelas de la creación que aparecen en el Génesis corresponden a dos acciones diversas por parte de Dios. La primera es la creación de los intelectos, y es de ellos que se dice que Dios los creó «varón y hembra», es decir, sin distinciones sexuales. La segunda es la creación de este mundo visible, que Dios plasmó a fin de que sirviese de campo de prueba a los espíritus caídos, y en el cual Dios hizo primero el cuerpo del hombre y luego el de la mujer.[96]

En este mundo, cada uno de nosotros se halla a prueba a fin de que, mediante el ejercicio de nuestra libertad, podamos regresar a la unidad y armonía de todos los seres racionales que es el propósito de Dios. En el entretanto, y mientras nos acercarmos a ese fin, parece probable —y aquí Orígenes no se atreve más que a sugerir— que tengamos que pasar por toda una serie de encarnaciones que nos lleven de escalón en escalón de la jerarquía de los seres.[97]

Este propósito divino de restaurar la unidad original incluye a todos los seres racionales. Los demonios —y aún el Diablo, que es el principio del mal y cuya caída fue la causa de la caída del resto de los intelectos —forman también parte de este propósito, y al fin volverán a su estado original de intelectos dedicados a la contemplación del Verbo.[98] Esto quiere decir, naturalmente, que el infierno y la condenación no son eternos, y Orígenes los interpreta como una purificación por la que algunos seres tienen que pasar —una especie de fiebre cuyo propósito es destruir la enfermedad.[99]

Pero esto no quiere decir que no tengamos que luchar contra el Diablo y sus demonios. Aunque el Diablo haya de ser salvo en la consumación, por lo pronto sigue siendo el Adversario, y está decidido a arrastrar consigo a cuantos seres racionales —y sobre todo, almas humanas— le sea posible. Aún más, puesto que todos hemos pecado —de no haber pecado no estaríamos en este mundo— todos nos hemos

94 *Ibid.*, I: 6. 2-3.
95 Acerca de esta doctrina en Filón, véase: Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París, 1956), p. 55.
96 *Com. in Rom.*, II:13 (*PG*, XIV, 913); *Com. in Cant.*, prol. (*PG*, XIII, 65)
97 *De principiis* II:11, 6 (*PG*, XI, 245-246; *ANF*, IV, 299).
98 *Ibid.*, I:6, 1 (*PG*, XI, 165-166; *ANF*, IV, 260). Esta es la llamada doctrina de la «apokatastasis».
99 *Ibid.*, II:10, 6 (*PG*, XII, 238-239; *ANF*, IV, 295-296).

hecho sus servidores, y él ejerce sobre nosotros un poder maligno y subyugante.[100]

Por otra parte, tenemos el impedimento de que nuestra caída ha sido tal que hemos quedado imposibilitados de contemplar las cosas de Dios por nuestros propios medios. Y, puesto que en tal contemplación está la salvación, nos hallamos imposibilitados de ejercer nuestra libertad de tal modo que podamos librarnos de la condición en que estamos, y regresar a nuestro anterior estado intelectual.

A fin de librarnos de estos dos impedimentos, el Verbo se hizo carne. El propósito de la encarnación es, por una parte, destruir el poder del Diablo y, por otra, dar a los humanos la iluminación que necesitan a fin de ser salvos. Cristo es el vencedor del Diablo y el iluminador de los humanos.[101]

En la encarnación, el Verbo de Dios se unió a un intelecto que no había caído, y mediante él a un cuerpo que, aunque distinto en su origen, en nada difería del resto de los cuerpos humanos.[102] En El se unen la divinidad y la humanidad de tal modo que es posible predicar de la primera atributos y acciones que corresponden propiamente a la segunda, y viceversa. No es posible definir a Cristo sólo en términos de su humanidad, ni tampoco de su divinidad. «Si (el intelecto humano) piensa que es Dios, ve un mortal; si piensa que es hombre, le ve regresando de entre los muertos y destruyendo el imperio de la muerte.» Ambas naturalezas —la divina y la humana— existen en un solo ser, aunque cómo tal cosa pueda ser constituye el más grande misterio de la fe.

> Ciertamente, de todos sus hechos milagrosos y grandes, éste sobrepasa completamente la admiración humana, y comprenderlo o sentirlo se halla más allá de la debilidad de la inteligencia mortal: que haya de creerse que esta potencia de la majestad divina, ese Verbo mismo del Padre y sabiduría misma de Dios, en quien fueron creadas todas las cosas visibles e invisibles, existió dentro de los límites (*intra circumscriptionem*) de aquel hombre que apareció en Judea; y que la sabiduría de Dios penetró en el vientre de una mujer, y nació como párvulo, y gritó como los niños que lloran.[103]

Como ya hemos señalado, el propósito de esta encarnación del Hijo de Dios es librar al humano del poder del Diablo y mostrarle el camino

100 *Ibid.*, 1:6, 3 (*PG*, XI, 169; *ANF*, IV, 261).
101 Daniélou, *Orígenes*, p. 333; M. Harl, *Origène et la fonction révelatrice du Verbe incarné* (París, 1958).
102 *De principiis*, II:6, 3-4 (*PG*, XI, 211-213; *ANF*, II, 282-283).
103 *Ibid.*, II:6, 3 (*PG*, XI, 210-211; *ANF*, IV, 281-282).

de la salvación. Cristo logra su victoria sobre el Diablo a través de toda su vida, y sobre todo en su encarnación y muerte. En la encarnación, Cristo penetró los dominios del Diablo, y con ello comenzó su obra victoriosa. Pero fue en la muerte de Cristo que el Diablo mismo, dejándose engañar por la aparente debilidad del Salvador, le introdujo en el ámbito más recóndito de su imperio, donde Cristo le venció al retornar victorioso de entre los muertos. Desde entonces, todos los muertos que así lo deseen pueden seguirle, escapando así de las garras de la muerte y de su amo, el Diablo.[104]

El otro aspecto fundamental de la obra de Cristo es el de mostrar el camino de la salvación. El Verbo se encarnó porque el humano era incapaz, por sus propios medios, de la contemplación de las realidades divinas que era necesaria para regresar a su estado original de intelecto en comunión con Dios. Luego Cristo es, además del Salvador victorioso, el ejemplo e iluminador. En El el humano ve a Dios, y ve también cómo ha de dirigir su vida a fin de ser salvo.[105]

La escatología de Orígenes, como contraparte que es de su doctrina de la creación,[106] acusa la misma influencia platónica que ya hemos señalado con respecto a la creación. Se trata de una escatología puramente espiritualista, en la que todos los intelectos regresarán a su estado original de armonía y comunión con Dios. Pero aún esta restauración universal —o *apokatástasis*—[107] no es final en el sentido estricto del término, pues después de este mundo habrá otros que se sucederán en una secuencia interminable. Puesto que los intelectos son libres, y seguirán siéndolo aún después de la consumación de este mundo, cabe esperar que lo que ha sucedido en este «siglo» o eón sucederá de nuevo, y entonces surgirá un nuevo mundo y un nuevo proceso de restauración.[108] Aquí Orígenes se deja llevar por su curiosidad especulativa y —aunque afirma que no se le debe seguir en todo esto como si se tratase de una expresión de la regla de fe— se dedica a investigar el carácter de esos otros mundos.[109] Estos no han de ser, como creían los estoicos, simples repeticiones del mundo que ahora conocemos.[110] Al contrario, han de ser distintos, y no hay modo de saber si han de ser

104 *Ibid.*, 2 (*PG*, XI, 210; *ANF*, IV, 281-282).
105 *Com. in Rom.*, IV:7 (*PG*, XIV, 986).
106 H. Cornélis, «Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène», *RScPhTh*, 43 (1959), 32-80, 201-47.
107 A. Méhat, «Apocatastase», *VigCh*, 10 (1956), 196-214; G. Müller, «Origenes und die Apokatastasis», *ThZschr*, 14 (1958), 174-90.
108 *De princ.* II: 3. 1.
109 *Ibid.*, II: 3. 7.
110 *Ibid.*, II: 3. 4.

mejores o peores. En todo caso, Orígenes está seguro al menos de una cosa, y es que Cristo sufrió de una vez por todas en este mundo y no ha de sufrir en los venideros.[111]

Todo lo que antecede no ha de hacernos pensar acerca de Orígenes como un individualista que, apartado de la fe y la vida de la Iglesia, lleva a cabo sus especulaciones por cuenta propia. Al contrario, cada vez que Orígenes se prepara a proponer una de sus teorías más audaces cuida de aclarar que lo que ha de decir no es más que una opinión, y que no ha de ser creído como si se tratase de una exposición de la regla de fe. Sobre todo en el *De principiis*, Orígenes establece claramente esta distinción, y no pretende que sus especulaciones sean más que un intento de comprender mejor la fe de la Iglesia. Además, Orígenes presta gran importancia al papel de la Iglesia misma y de los sacramentos en el plan de salvación. Fuera de la Iglesia nadie es salvo,[112] aunque Orígenes interpreta esta Iglesia, no tanto en términos de unidad jerárquica, como en términos de unidad de fe. Los sacramentos, por su parte, obran para la santificación de quien participa de ellos, y en la Eucaristía se da la presencia real y física de Cristo,[113] aunque, por otra parte, el creyente que tiene ciertas dotes intelectuales debe elevarse por encima de esta interpretación común y ver el sentido simbólico del sacramento.[114]

Orígenes fue sin lugar a dudas el más grande pensador de la escuela de Alejandría. Su pensamiento, en extremo audaz, le valió tanto una multitud de discípulos agradecidos como otro grupo no menos numeroso de enemigos y una larga historia de anatemas por parte de sínodos y concilios. Entre sus discípulos se cuentan Gregorio Taumaturgo, el evangelizador del Ponto, Eusebio de Cesarea, primer historiador de la Iglesia, y Dionisio el Grande, quien sucedió a Heraclas como Obispo de Alejandría. Pero su influencia se extiende también a los más grandes teólogos de la Iglesia Oriental —Atanasio, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Niza, entre otros— y hasta algunos de los teólogos occidentales —Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán. Sin embargo, ninguno de estos grandes doctores de la Iglesia aceptó la doctrina de Orígenes en su totalidad, y ninguno de ellos se sintió llamado a defender sus más audaces especulaciones cuando fueron condenadas, primero por teólogos individuales como Metodio de O-

111 Apoyándose en la autoridad de Hebreos 9:26. *De principiis*, II:3, 4-5 (*PG*, XI, 192-194; *ANF*, IV, 272-273).
112 *In Lib. Jesu Hom.*, III:5 (*PG*, XII, 841-842).
113 *In Ex. Hom.*, XIII:3 (*PG*, XII, 391).
114 *Com. in Matth.*, XI:14 (*PG*, XIII, 948-952; *ANF*, X, 443).

limpo o Rufino, y luego por sínodos y concilios como el que convocó Justiniano en la ciudad de Constantinopla en el año 553.

El pensamiento de Orígenes es teocéntrico, a diferencia del de Clemente, que gira alrededor del Logos. En Clemente, el Logos era el punto de contacto entre la filosofía pagana y la revelación cristiana, y esto determina el carácter de su teología. En Orígenes, al contrario, todo gira alrededor del Dios Trino, y en última instancia del Padre. La consecuencia de esto es que Clemente tiende a interpretar toda la verdad cristiana a partir de la doctrina del Logos como iluminador, y llega así a la más peligrosa de sus doctrinas: la de un cristianismo «gnóstico», que sólo está al alcance de quienes reciben del Logos una iluminación especial. Esta es la consecuencia inmediata del punto de partida de Clemente, que tiende a hacer del cristianismo una simple verdad superior que ha de ser recibida por la iluminación del Logos. Orígenes parte, no del Logos, sino de un Dios cuyas características están prácticamente determinadas por el platonismo. El resultado de esto es el conjunto de doctrinas que más tarde le valieron la censura de buen número de cristianos: la eternidad del mundo, la preexistencia de las almas y la existencia de otros mundos en el futuro. Pero esta diferencia entre Clemente y Orígenes es más cuestion de diversos énfasis que de una verdadera oposición. Al contrario, en sus doctrinas de Dios y del Verbo Clemente y Orígenes no difieren grandemente. Donde difieren es en el énfasis que el primero coloca sobre el Verbo en contraste con el énfasis que Orígenes pone sobre el Dios trino, y especialmente sobre el Padre.

Por otra parte, Orígenes sobrepasa a Clemente al menos en dos aspectos: en la amplitud y coherencia total de su sistema teológico y en lo audaz de sus doctrinas. Lo primero le valió ser una de las principales fuentes de la teología oriental. Lo segundo le valió ser condenado repetidas veces por esa misma teología.

La historia de las vicisitudes del pensamiento de Orígenes a través de la vida de la Iglesia sería demasiado compleja para intentar presentarla aquí. Hay, sin embargo, un aspecto en el que la influencia de Orígenes será de consecuencias tales que deberán ocupar nuestra atención en más de un capítulo: el desarrollo de la doctrina de la Trinidad.

Pero antes de pretender continuar el desarrollo de nuestra historia en el Oriente —donde la influencia de Orígenes se hizo sentir con más fuerza— debemos hacer un breve paréntesis para bosquejar el desarrollo de la teología occidental en el siglo tercero.

IX

La teología occidental en el siglo tercero

Entre la teología alejandrina, que acabamos de estudiar, y la teología occidental del siglo tercero, existen diferencias marcadas. En términos generales, estas diferencias son las mismas que hemos visto comenzar a perfilarse desde los tiempos de los Padres Apostólicos: el carácter práctico del cristianismo occidental frente a los intereses especulativos de los alejandrinos; la influencia estoica en el mundo latino frente a la influencia platónica en el mundo de habla griega; la tendencia a la alegoría en Alejandría frente a la inclinación legalista de Roma. Estos contrastes —que aparecen claramente comparando la *Epístola de Bernabé* con la *Epístola de Clemente* o el *Pastor* de Hermas, y a Clemente de Alejandría con Tertuliano— siguen siendo marcados en el siglo tercero, y por ello buscaremos en vano en el Occidente un sistema de teología especulativa comparable al de Orígenes.

Esto no quiere decir que la teología occidental carezca de valor o de interés. Al contrario, durante el siglo tercero se discutieron en Occidente ciertos temas, y se dieron ciertos pasos, que serían de enorme importancia para el futuro de la Iglesia Occidental. La inmensa mayoría de estos temas eran de carácter práctico más bien que especulativo, pero aún estos asuntos prácticos eran tratados desde un punto de vista teológico. Así, por ejemplo, aparte del tema de la doctrina trinitaria, la

Iglesia Occidental de este período prestó gran atención a la cuestión del perdón de los pecados y a la naturaleza de la Iglesia, temas que combinan un interés eminentemente práctico con una gran importancia teológica.

En cuanto a los centros de actividad teológica y literaria, éstos fueron sobre todo Roma y Africa del Norte. En la Iglesia de Roma aparecen por este tiempo sus dos primeros grandes teólogos, Hipólito y Novaciano —ambos cismáticos y tenidos por la Iglesia Romana por antipapas. En Africa del Norte por otra parte, continúa la tradición iniciada por Tertuliano, y esta región produce escritores y pensadores tales como Minucio Félix, Arnobio, Cipriano, el gran obispo de Cartago y —ya a principios del siglo cuarto, pero perteneciente por su temática y situación al tercero— Lactancio, quizá el mejor estilista latino de la Iglesia antigua. De éstos, sólo podremos estudiar a aquéllos cuyo pensamiento resulta más significativo para la historia del pensamiento cristiano: Hipólito, Novaciano y Cipriano.

Hipólito de Roma

Es poco lo que sabemos acerca de la vida de Hipólito, y esto es doblemente desafortunado por cuanto un conocimiento más exacto de su vida nos ayudaría a comprender las controversias teológicas en que estuvo envuelto.[1] En todo caso, sabemos que Hipólito logró gran prestigio entre los cristianos de Roma a principios del siglo tercero, a tal punto que el propio Orígenes fue a escucharle cuando visitó la capital en el año 212. Pronto hubo fricciones entre Hipólito, por una parte, y el Obispo Ceferino y su ayudante Calixto, por otra. Al parecer, esto se debía tanto a razones de orden personal como a discrepancias teológicas y prácticas con respecto a la doctrina de la Trinidad y el perdón de los caídos. El hecho es que cuando Calixto sucedió a Ceferino en el año 217 Hipólito se negó a reconocerle como obispo y esto dio lugar al primer cisma no herético en la Iglesia de Roma, con dos obispos rivales: Calixto e Hipólito. Este último continuó oponiéndose a Calixto y sus sucesores hasta que, durante la persecución de Maximino en el año 235, tanto él como su rival Ponciano fueron deportados a Cerdeña. Allí murieron ambos, y la tradición afirma que se reconciliaron antes de su muerte. El hecho es que pocos meses después los restos de ambos rivales fueron traídos a Roma, donde se había producido la recon-

1 Probablemente el mejor estudio biográfico sea el de R. Reutterer, *Der heilige Hippolytus* (Klagenfurt, 1947).

ciliación de la comunidad cristiana, y desde entonces ambos fueron honrados como santos y mártires.

La mayor parte de las obras de Hipólito se ha perdido. Se conserva, sin embargo, suficiente material para mediante él formarnos una idea de su pensamiento.[2] Entre estas obras, merecen citarse *Acerca del Anticristo, Philosophumena,* el *Comentario Sobre Daniel,* el *Comentario Sobre el Cantar de los Cantares,* la *Crónica* —que es una historia del mundo desde la creación hasta el año 234— y la *Tradición Apostólica,* que es una de las principales fuentes de nuestro conocimiento de la liturgia cristiana antes de Constantino.

El pensamiento de Hipólito recibió una profunda influencia de Ireneo. Del obispo de Lyón toma Hipólito, no solo la mayor —y mejor— parte de su información acerca de las doctrinas de los herejes, sino también la idea de que las herejías son producto de la filosofía. Como Ireneo, Hipólito tiende a interpretar el Antiguo Testamento en términos tipológicos. La doctrina de la recapitulación desempeña en el pensamiento de Hipólito un papel por lo menos tan importante como en el de Ireneo. Por último, la escatología de Hipólito tiene los mismos rasgos materialistas y milenaristas que hemos encontrado en el obispo de Lyón. Luego, podemos colocar a Hipólito dentro de la misma tradición teológica que une a los Padres Apostólicos del Asia Menor con Ireneo.

Aquí nos interesan sobre todo dos aspectos del pensamiento de Hipólito: su rigorismo moral y su doctrina trinitaria.

El rigorismo moral de Hipólito nos interesa porque le llevó a una polémica con Calixto de Roma que constituye uno de los puntos focales de todo intento de reconstruir la historia del sistema penitencial de la Iglesia. Desde los primeros años de la fundación de la Iglesia,

2 Entre estas obras, las que más nos interesan aquí son: *Philosophumena, Contra todas las herejías, Sobre el anticristo, Contra Noeto* y, para el estudio del orden eclesiástico, *La tradición apostólica.* Algunos eruditos han pensado que las diferencias entre la *Philosophumena* y *Contra Noeto* son tales que ambas obras no pueden haber sido escritas por el mismo autor. La autenticidad de *Philosophumena,* pero no de *Contra Noeto,* es defendida por M. Richard, «Comput et chronographie chez saint Hippolyte», *MScRel,* 7 (1950), 237-68; 8 (1951), 19-50. Véase F. Nautin, «La controverse sur l'auteur de l'*Elenchos*», *RHE,* 47 (1952), 5-43. La opinión contraria, es decir, que *Contra Noeto* es genuino y *Philosophumena* no lo es, la sostiene P. Nautin, *Hippolyte: Contre les héresies, Fragment. Étude et édition critique* (París, 1949). Por último, un buen número de eruditos sostiene la autenticidad de ambas obras. Entre ellos se cuenta G. Bardy, «L'énigme d'Hippolyte», *MScRel,* 5 (1948), 63-68. No hemos de discutir aquí el contenido de la *Tradición Apostólica.* Hay un buen resumen en J. Quasten, *Patrology,* II: 180-94. A la excelente bibliografía que se encuentra en la obra de Quasten debe añadírsele B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstitution* (Münster, 1963).

según se ve ya en el *Pastor* de Hermas, existía cierto consenso general que afirmaba que, tras el arrepentimiento del bautismo, sólo era posible un nuevo arrepentimiento o penitencia. Esta tenía lugar mediante la confesión pública del pecado cometido, seguida de un período de penitencia y excomunión, para por fin ser admitido de nuevo en el seno de la comunidad mediante un acto formal de restauración. Sin embargo, esto no se aplicaba en el caso de los pecados menos graves que los cristianos cometían a diario, para cuya remisión no existía sistema penitencial alguno, sino sólo la oración y el arrepentimiento privados. Por otra parte, a fines del siglo segundo y principios del tercero —sin que podamos saber a ciencia cierta a partir de qué fecha— la opinión común era que la Iglesia no podía o no debía perdonar a quienes fuesen culpables de homicidio, fornicación o apostasía. Esta era la opinión, no sólo de Hipólito, sino también de Tertuliano y de Orígenes.

Naturalmente, esta negación del perdón de ciertos pecados, al tiempo que tendía a mantener la fuerza moral de la Iglesia, constituía una negación del espíritu de caridad y perdón que caracteriza al evangelio. Luego, era necesario que tarde o temprano se produjese el conflicto entre quienes deseaban preservar la pureza moral de la Iglesia a todo costo y quienes creían que el amor evangélico debía practicarse aún a expensas del rigor moral. Tal fue una de las bases del conflicto entre Calixto e Hipólito.

Al parecer, Calixto se atrevió a conceder la gracia del arrepentimiento y la restauración a quienes fuesen culpables del pecado de la fornicación. No sabemos exactamente cuáles fueron los motivos personales del propio Calixto, pues la presentación que de su personalidad hace Hipólito es tal que se hace difícil creerla.[3] En todo caso esta práctica de Calixto, al par que constituía cierta innovación, estaba más acorde con el espíritu del evangelio que el rigorismo absoluto que hasta entonces se había seguido. Aquí apelaba Calixto a la parábola del trigo y la cizaña y al ejemplo del arca de Noé, donde había tanto animales limpios como animales inmundos. Hipólito, que tenía otras razones teológicas y hasta personales para desconfiar de Calixto, veía en esto un intento de introducir en la Iglesia una laxitud inaceptable.

Sin embargo, el rigorismo de Hipólito no le lleva a oponerse al sistema penitencial que se había desarrollado paulatinamente en la Iglesia cristiana. Al contrario, Hipólito no se rebela contra el sistema tradicional, sino contra la innovación de Calixto. El sistema penitencial en sí es parte integrante del cristianismo de Hipólito —incluyendo en

3 *Philos.* IX: 7.

ese sistema la facultad del obispo de perdonar pecados.[4] Luego, vemos cómo a principios del siglo tercero, si bien continúa aún la práctica de la confesión pública, están ya echadas las bases del sistema penitencial que luego ocupará un sitio tan importante en la Iglesia medieval. Por lo pronto, las controversias del siglo tercero no giran alrededor de la facultad que tiene la Iglesia de perdonar pecados, sino del alcance y la aplicación de esa facultad.

La doctrina de la Trinidad constituye el otro foco de la controversia entre Calixto e Hipólito. Ya hemos visto cómo Tertuliano desarrolló su doctrina de la Trinidad en oposición a un tal Práxeas, que se había establecido en Roma, y cuya doctrina consistía en un monarquianismo modalista. Hipólito también desarrolló su doctrina de la Trinidad frente al modalismo, aunque representado ahora por Noeto de Esmirna quien —según el propio Hipólito— afirmaba que «Cristo era el mismo Padre, y que el propio Padre nació, y sufrió, y murió»,[5] y por Sabelio, quien se distinguió tanto en la defensa y exposición del modalismo que éste llegó a ser conocido por el nombre de «sabelianismo».[6]

Sabelio desarrolló el modalismo de Práxeas y Noeto incluyendo en su doctrina al Espíritu Santo. Según él, Dios es uno, y en El no hay distinción alguna. Sin embargo, Dios se manifiesta sucesivamente como Padre en la creación, como Hijo en la redención, y como Espíritu en la santificación. Estos tres no son sino tres nombres diferentes, o tres rostros de la misma persona, que aparecen a fin de cumplir su misión para luego desaparecer en el seno de la unidad divina.

Frente a esta doctrina, la posición del obispo Calixto no parece haber sido del todo clara. Al principio de su elección, excomulgó a Sabelio, pero Hipólito afirma que lo hizo sólo debido a su propia presencia y con el propósito de probar su ortodoxia ante los demás obispos. Por otra parte, si la exposición que Hipólito hace del pensamiento de Calixto con respecto a la divinidad no es un simple invento del propio Hipólito, la doctrina de Calixto no parece haber distado mucho del monarquianismo. En efecto, según Hipólito, Calixto

4 E. Amann, «Pénitence», *DTC*, XII: 766.
5 *Contra Noetum* I (*ANF*, V, 223).
6 *Const. Apost.*, III. La doctrina precisa de Sabelio no se conoce. Es muy posible que su única contribución importante al modalismo fuera incluir al Espíritu Santo en un sistema que antes había tratado solamente del Padre y el Hijo. Otros textos parecerían indicar que también le añadió un entendimiento más preciso y sofisticado de la deidad; pero tales textos son relativamente tardíos, y no es posible determinar cuanto crédito merecen.

...pretende que el Verbo es tanto Hijo como Padre, y que —aunque se le dan nombres diversos— El es en realidad un espíritu indivisible; que el Padre no es una persona y el Hijo otra, sino que son uno y el mismo; ...que el Espíritu que se encarnó en la Virgen no es distinto del Padre, sino uno y el mismo. Porque a lo que se ve, que es el hombre, él llama Hijo; mientras que el Espíritu que estaba en el Hijo llama Padre.[7]

Si tal era la doctrina de Calixto, Hipólito no estaba del todo equivocado al compararla con la de Sabelio, aunque Calixto tomaba la precaución de hablar, no del Padre sufriendo *en* el Hijo, sino del Padre sufriendo *juntamente* con el Hijo. De este modo pretendía evitar la acusación específica de patripasianismo, pero esto no le impedía subrayar de tal modo la unidad de Dios que no existe distinción alguna en El, ni tampoco hacer del término «Hijo» un mero nombre para referirse a la humanidad de Cristo.

Frente a la doctrina francamente modalista de Noeto y de Sabelio, y a la doctrina menos clara de Calixto, Hipólito desarrolla su propia doctrina de la Trinidad. Para ello, hace uso del antecedente que encuentra en el *Contra Práxeas* de Tertuliano. Al igual que a su antecesor, el hecho de que se opone al monarquianismo modalista lleva a Hipólito a subrayar la distinción entre las personas divinas a tal punto que se le hace difícil expresar su unidad. Así, Hipólito, como antes Tertuliano, cae en el subordinacionismo, y presta a Calixto la ocasión de acusarle de «diteísmo», tanto más cuanto su discusión es más bien binitaria que trinitaria.

El subordinacionismo de Hipólito se manifiesta antes que nada en el modo como hace depender la generación del Verbo de la voluntad del Padre, y aun de su propósito de crear el mundo.[8] Hipólito acepta el concepto del Verbo de los apologistas, con sus tendencias subordinacionistas, y se hace eco de la distinción de Teófilo de Antioquía entre el Verbo interior y el Verbo proferido.[9]

Sin embargo, las tendencias subordinacionistas de Hipólito son limitadas, y él mismo niega categóricamente que se trate de «dos dioses», como dirían Justino y Orígenes.[10] Su doctrina no niega en

7 *Philos.*, IX:7 (*ANF*, V, 130). En la cita de Calixto que sigue, aparece por primera vez en la discusión trinitaria el término *prósopon* (rostro, máscara, persona). Sin embargo, aquí no parece tener todavía el sentido técnico que tendrá más tarde, cuando en el siglo IV Basilio de Cesarea acusará a los sabelianos de hablar del Padre, Hijo y Espíritu Santo como tres «*prosopa*», es decir, tres máscaras o papeles dramáticos.

8 *Contra Noeto* X.

9 *Philos.* X: 29 (*ANF*, V, 150-151). Véase B. Capelle, «Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte», *RThAM*, 9 (1937), 109-24.

10 *Contra Noeto* VIII: 14.

modo alguno la divinidad del Verbo, sino que la afirma explícitamente, si bien niega la existencia eterna del Verbo como una «hipóstasis» distinta de la del Padre.

Todo esto ha de entenderse, como en el caso de Tertuliano, en términos de una «economía» divina especial según la cual «no podemos pensar de un solo Dios de otro modo que creyendo verdaderamente en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».[11]

También en su doctrina cristológica sigue Hipólito las pautas trazadas por Tertuliano. Para él, al igual que para el viejo teólogo africano, la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo es una unión de «dos naturalezas», y en esa unión cada una de esas naturalezas conserva sus propiedades.

Mediante la carne El (Jesucristo) operó divinamente aquellas cosas que son propias de la divinidad, mostrándose así posesor de las dos naturalezas —es decir, la divina y la humana, según su subsistencia verdadera, real y natural— con que actuaba... y mostrándose como a la vez Dios infinito y hombre finito, poseyendo perfectamente la naturaleza de cada uno; ...y su distinción siempre permanece según la naturaleza de cada cual.[12]

Luego, la doctrina de Hipólito, si bien no logra definir con precisión la relación entre el Padre y el Hijo, muestra cómo el Occidente se iba plegando lentamente a la influencia de Tertuliano con respecto a las doctrinas trinitaria y cristológica.

Novaciano

Lo poco que sabemos de la vida de Novaciano ha de servirnos de recordatorio de la importancia que cobró el problema de la restauración de los caídos en la Iglesia Occidental en el siglo tercero. Ya hemos visto cómo esta cuestión fue uno de los factores que provocaron la disputa entre Calixto e Hipólito. Ahora, en el caso de Novaciano, será la misma cuestión la que le llevará a romper con el episcopado establecido y provocar así un nuevo cisma en la iglesia romana. En este caso, al igual que en el de Hipólito, resulta difícil determinar la importancia relativa de los factores personales y teológicos en el cisma. En todo caso, el hecho es que —si bien parece que Novaciano adoptaba otra posición

11 *Ibid.* XIV (*ANF*, 5: 228).

12 *Contra Berón y Helix*, I (*ANF*, V, 231).

antes del cisma—[13] una vez que el cisma tuvo lugar la discusión giró alrededor del problema de la restauración de los caídos.

Se trataba ahora, sin embargo, no de los caídos en fornicación —ya el bando de Calixto había ganado esa batalla— sino de los caídos en apostasía durante la persecución. Al igual que su antecesor Calixto, el obispo Cornelio se mostraba dispuesto a perdonar a los pecadores. A esto se oponía Novaciano, cuya actitud rigorista era paralela a la que Hipólito había adoptado tres décadas antes.[14] Al igual que en el caso anterior, no se trata tanto de un debate doctrinal acerca del carácter del arrepentimiento, la penitencia y la absolución como de una discusión acerca de su alcance. De hecho, es escasa la influencia del cisma mismo en la teología de Novaciano, salvo quizá en el énfasis que coloca sobre la santidad de la Iglesia.[15]

Desde el punto de vista doctrinal, la importancia de Novaciano está en su obra *De Trinitate* —Acerca de la Trinidad.[16] En esta obra, Novaciano se esfuerza en probar, por una parte, la divinidad del Hijo de Dios, y por otra, que el Hijo es distinto del Padre.

Jesucristo es tanto humano como divino. Como hombre, se le llama Hijo del Hombre, y como Dios se le llama Hijo de Dios. La divinidad de Cristo es necesaria ante todo por razones soteriológicas: puesto que la inmortalidad es el «fruto de la divinidad», y el propósito de Cristo es dar la inmortalidad, es necesario que Cristo sea divino. «Luego, quien da la salvación eterna es Dios, pues el hombre, que no puede conservarse a sí mismo, no puede dar a otro lo que no tiene».[17] Este Dios Salvador es el Hijo, que existía desde el principio en Dios, y a quien el Padre engendró según su beneplácito antes del comienzo del tiempo, de tal modo que entre el Padre y el Hijo existe una «comunión de substancia».[18] En Cristo, el Hijo de Dios se une al Hijo del Hombre, y esta unión de ambas «naturalezas» es tal que el Hijo de Dios viene a ser

13 Hay en el epistolario de Cipriano una carta escrita antes del cisma por el clero romano, y en la que éste adopta una actitud más moderada que la que Novaciano adoptó luego. Se trata de la epístola número treinta (*PL*, IV, 310-315; *ANF*, V, 308-311), y el propio Cipriano da testimonio de que Novaciano estaba entre sus escritores (Ep. V:4; *PL*, IV, 240; *ANF*, V, 283).

14 Como fue también la actitud de Tertuliano. Véase C.B. Daly, «Novatian and Tertullian. A Chapter in the History of Puritanism», *IrThQ*, 19 (1952), 33-43.

15 Véase, por ejemplo, *De Trinitate* XXIX (*PL*, III, 974; *ANF*, V., 641).

16 V. Loi, *Novaziano: La Trinità: Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* (Turín, 1975). Véase R.J. De Simone, *The Treatise of Cyprian the Roman Presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine* (Roma, 1970).

17 *De Trinitate*, XV (*PL*, III, 941; *ANF*, V, 625).

18 *Ibid.*, XXXI (*PL*,III, 981; *ANF*, V, 644).

el Hijo del Hombre al asumir la carne, y el Hijo del Hombre viene a ser el Hijo de Dios al recibir el Verbo.[19]

Sin embargo, el propósito fundamental de Novaciano no es tanto probar que el Hijo es Dios, y que ésta es la divinidad de Cristo, sino probar, frente al sabelianismo, que el Hijo es distinto del Padre. Este propósito le lleva a subrayar en demasía la subordinación del Hijo, hasta tal punto que algunos, erróneamente, han querido ver en Novaciano un precursor del arrianismo. Esta tendencia subordinacionista de Novaciano parte de la distinción entre el Padre como Dios inmutable, impasible y hasta estático, y el Hijo como Dios capaz de entrar en contacto y relación con los humanos, el mundo y sus vicisitudes. Así, cuando el Génesis afirma que Dios descendió a ver la torre de Babel, y a confundir las lenguas, esto no puede referirse al Padre, que no está en lugar alguno, sino que se refiere al Hijo. Cuando Abraham vio a Dios, no vio al Padre, que es invisible, sino al Hijo. Cuando Dios apareció ante Jacob como un ángel, no fue el Padre, sino el Hijo, quien le habló.[20]

Este, Hijo proviene del Padre por generación. Aunque esta generación es cualitativamente distinta del modo en que las criaturas provienen de Dios, hay «cierto sentido» —¿un sentido puramente lógico, o algo más?— en el que el Padre es anterior al Hijo. De este modo, el principio del Hijo está en el Padre, y se evita el diteísmo en que se caería si se afirmase que el Hijo tiene su principio independientemente del Padre. Si hubiese dos seres «no engendrados», habría dos dioses.[21] Pero Novaciano no parece afirmar la generación eterna del Hijo, ni tampoco su existencia eterna como una segunda Persona junto a Dios. Al contrario, el Hijo o Verbo estaba eternamente *en* el Padre, pero por una decisión voluntaria de éste vino a estar *junto* al Padre. Al parecer, tenemos aquí de nuevo la antigua distinción de Teófilo entre el Verbo interior y el Verbo proferido.[22]

19 *Ibid.*, XXIII (*PL*, III, 960; *ANF*, V, 634).

20 Novaciano dedica un capítulo del *De Trinitate* a cada uno de estos episodios del Antiguo Testamento (caps. XVII, XVIII y XIX; *PL*, III. 9440953; *ANF*, V, 626-631). Son estos pasajes —junto al capítulo 20— los que han llevado a una interpretación de Novaciano según la cual Novaciano sostiene que el Hijo es un ser angélico, pero no divino: F. Scheidweiler, «Novatian und die Engelchristologie», *ZschrKgesch*, 66 (1954-55), 126-39. Véase, sin embargo: J. Barbel, «Zur 'Engelchristologie' bei Novatian», *TrihZschr*, 67 (1958), 96-105.

21 *De Trinitate*, XXXI (*PL*, III, 979; *ANF*, V, 643): «*duos faceret innatos, et ideo duos faceret Deos*».

22 *Ibid.*

En su intento de refutar el sabelianismo,[23] al igual que antes Tertuliano al tratar de refutar la doctrina de Práxeas, Novaciano subraya tanto la distinción entre el Padre y el Hijo que hace de este último un ser «inferior al Padre», o «menor que el Padre».[24] Esto, sin embargo, no quiere decir que Novaciano ponga en duda la divinidad absoluta del Hijo, como ya hemos señalado al principio.

Con respecto al Espíritu Santo, la posición de Novaciano es la misma: el Espíritu Santo es Dios, pero el único modo en que Novaciano puede expresar su existencia como Persona distinta del Padre y del Hijo es haciendo de El algo inferior, no sólo al Padre, sino también al Hijo. Si el Espíritu Santo recibe de Cristo las cosas que ha de declarar, se sigue que «Cristo es mayor que el Paracleto, porque éste no recibiría de Cristo si no fuese menor que El».[25]

En resumen, Novaciano es importante para la historia del pensamiento cristiano como exponente de dos aspectos del desarrollo doctrinal y eclesiástico en Occidente durante el siglo tercero. Por una parte, Novaciano se vio envuelto en las controversias que necesariamente acompañaban al desarrollo del sistema penitencial, y que ocuparon la atención de la Iglesia durante todo el siglo tercero. Por otra parte, Novaciano da testimonio del modo en que se iba imponiendo en Occidente la doctrina trinitaria de Tertuliano.

En cuanto al cisma de Novaciano, continuó aún después de su muerte, y la iglesia que él fundó se extendió hacia el Oriente, donde se fundió con algunos grupos de tendencias montanistas y continuó existiendo durante varios siglos.

Cipriano de Cartago

En el período que lleva de Tertuliano a San Agustín, la personalidad más notable de la Iglesia de Africa del Norte es Cipriano de Cartago.[26] Nacido a principios del siglo tercero, en el seno de una familia pagana de posición económica desahogada, Cipriano se convirtió al cristianis-

---

23 Véase G. Keilbach, «Divinitas filii ejusque patri subordinatio in Novatiani libro de Trinitate», *Bogoslovska Smotra*, 21 (1933), 193-224. Otra interpretación, que pretende que Novaciano vaciló entre dos posiciones distintas, es la de M. Simonetti, «Alcune osservazioni sul 'De Trinitate' di Novaziano», *Studi in onore di Angelo Monteverdi* (Modenna, 1959), II: 771-83.

24 *Ibid.*, XXVIII (*PL*, III, 967-968; *ANF*, V, 638).

25 *Ibid.*, XVI (*PL*, III, 942-943; *ANF*, V, 625).

26 El mejor estudio general es el de J. Ludwig, *Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago: Ein kulturgeschichtliches und theologisches Zeitbild aus der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts* (Munich, 1951).

mo cuando contaba aproximadamente cuarenta años de edad. Tras su bautismo, Cipriano decidió llevar una vida austera, abandonando la retórica —en la que antes se había distinguido— vendiendo sus propiedades para distribuir su riqueza entre los pobres, y consagrándose a la castidad.

En el año 248 —quizá el 249— Cipriano fue electo obispo de Cartago por aclamación popular. Aunque al principio se sintió inclinado a huir para no verse obligado a aceptar tal responsabilidad, luego aceptó la elección como la voluntad de Dios, y así comenzó una nueva etapa en su vida.

El episcopado de Cipriano duró apenas nueve años, pero durante ese período realizó una gran labor pastoral y de organización. Sus escritos son de carácter práctico, motivados por algún problema que requería su acción como obispo, y su teología acusa la influencia profunda de Tertuliano, a quien llamaba «el maestro». Al igual que Tertuliano se ocupa sobre todo de cuestiones morales, prácticas y de disciplina. De hecho, algunas de sus obras no son más que revisiones y anotaciones de las obras de Tertuliano: *Que los ídolos no son dioses, Del hábito de las vírgenes, De la oración* y *Del bien de la paciencia*.

A principios del año 250, cuando la persecución de Decio puso término a casi medio siglo de relativa paz para las iglesias, Cipriano huyó de Cartago y se escondió.[27] Puesto que la política de Decio consistía, no sólo en obligar a todos a obtener certificados de haber ofrecido sacrificio a los dioses, sino también en atacar principalmente a los dirigentes de la Iglesia, Cipriano pensó que su deber estaba en esconderse a fin de evitar que la Iglesia de Cartago quedara acéfala. Desde su exilio, podía continuar dirigiendo la Iglesia, y así lo hizo, sobre todo mediante una correspondencia abundantísima. Por esto le criticaron muchos, entre ellos el clero de Roma, que había perdido a su obispo en la persecución y que escribió a Cipriano pidiendo una explicación de su actitud. Cipriano contestó explicando que su presencia en Cartago sólo hubiese traído más sufrimiento sobre la Iglesia y que, por otra parte, él no había abandonado sus funciones pastorales.[28]

Por fin pasó la tormenta, y a principios del año 251 Cipriano se hallaba de nuevo entre su grey. Entonces surgió el problema de la restauración de los caídos. La persecución de Decio, a más de ser la más

---

27 C. Saumage, «La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien», *Byz*, 32 (1962), 1-29; C. Saumage, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique* (248-258): *Contribution à l'étude des 'persécutions' de Dèce et de Valérien* (París, 1975).

28 *Ep.* XIV.

sistemática y severa que la Iglesia había conocido, había surgido inesperadamente tras un período de relativa paz. Cuando salió el edicto que obligaba a todos los habitantes del Imperio a ofrecer sacrificios ante los dioses, y a obtener de las autoridades un certificado dando testimonio de que lo habían ofrecido, muchos fueron los que, llevados por el pánico, corrieron a los templos paganos. Otros cedieron más tarde a la presión de amigos y familiares. Otros, en fin, evitaron el martirio obteniendo fraudulentamente los certificados requeridos. Pronto, y sobre todo una vez terminada la persecución, muchas de estas personas comenzaron a manifestar su deseo de volver al seno de la Iglesia. Cipriano creía que debía concedérseles la oportunidad de retornar, pero que esto debía hacerse con la debida disciplina y orden, y que la decisión debía quedar en mano de los obispos.[29] A esto se oponía un grupo de confesores que exigía que los caídos que así lo deseasen fuesen admitidos inmediatamente en la Iglesia. Un grupo de cinco presbíteros que se había opuesto siempre a la elección de Cipriano hizo causa común con los confesores. En consecuencia, el problema de la restauración de los caídos llevó al cisma —como hemos visto que estaba sucediendo al mismo tiempo en Roma, con Novaciano.

Todo esto llevó a Cipriano a convocar un sínodo al que concurrieron unos sesenta obispos. A fin de dar a conocer su posición al sínodo y al resto de la Iglesia, Cipriano compuso dos tratados: *De los caídos* y *De la unidad de la Iglesia*. Estos dos tratados son fundamentales para comprender la eclesiología de Cipriano, y más adelante tendremos que referirnos a ellos repetidamente. Baste decir aquí que la posición de Cipriano con respecto a los caídos era la siguiente: quienes se negasen a hacer penitencia no recibirían el perdón, ni siquiera en el lecho de muerte; los que compraron certificados serían admitidos inmediatamente; los caídos debían hacer penitencia por toda la vida, y quedarían restaurados a la comunión de la Iglesia en el lecho de muerte o cuando se desatase de nuevo la persecución; por último, los miembros del clero que habían caído debían ser depuestos. Por otra parte, con respecto al cisma, Cipriano abogaba por la excomunión de los cismáticos. Tanto en una cuestión como la otra, el concilio se pronunció de acuerdo con el Obispo de Cartago y —aunque el cisma se prolongó por algún tiempo, y se complicó al aliarse los cismáticos africanos con los novacianos de Roma— esto puso término a estas controversias.

---

29 J.J. Thierry. «Het conflict tussen martelaar en priester in de jonge kerk van Afrika», *NAKgesch*, n.S. 42 (1952), 63-77.

Otros dos problemas son dignos de mención como ocasión de la obra teológica de Cipriano: la plaga que se desató por el año 250, y la controversia acerca del bautismo de los herejes.

Al desatarse la plaga en el Norte de Africa, cierto pagano, de nombre Demetriano, acusó a los cristianos de ser culpables de tal calamidad, que constituía un castigo por parte de los dioses. A esto respondió Cipriano en su tratado *A Demetriano*, breve pero punzante. Además, era necesario exhortar a los fieles a enfrentarse debidamente a la muerte y a practicar las obras de caridad que la situación requería. Lo primero constituye el propósito de la obra de Cipriano *De la mortalidad*, y lo segundo, de su *De las obras y la limosna*.

La controversia acerca del bautismo de los herejes giraba alrededor de la cuestión de si éste era válido o no, y de la cuestión consecuente de si se debía volver a bautizar a los herejes convertidos. Acerca de esta cuestión, la costumbre variaba según las distintas regiones del Imperio, de modo que en Africa del Norte y Asia Menor se acostumbraba bautizar de nuevo a quienes habían recibido el bautismo de manos heréticas, mientras que en Roma se aceptaba como válido el bautismo de los herejes, y no se les volvía a bautizar después de su conversión. Sin embargo, ya en época de Cipriano algunos se preocupaban por esta diversidad de costumbres, y en el año 254 el obispo de Cartago, al consultársele acerca de esta cuestión, se pronunció en favor de la costumbre africana de bautizar de nuevo a los herejes convertidos, y pocos meses más tarde logró para su decisión el apoyo de dos concilios sucesivos de obispos africanos.[30] Cuando recibió noticias de esta decisión de los obispos africanos, Esteban, el obispo de Roma, que ya había tenido ciertas fricciones con Cipriano por otros asuntos de carácter administrativo,[31] decidió intervenir en la cuestión, y envió a Cartago una epístola que se ha perdido, en la que instaba a los obispos del Africa a seguir la costumbre romana y aceptar como válido el bautismo recibido de un hereje. La controversia continuó por algún tiempo, y Esteban llegó a amenazar a Cipriano con romper los lazos de comunión con la Iglesia norafricana. Pero la muerte le sorprendió en el año 257, antes de que pudiese llevar la controversia más lejos. Un año más tarde, Cipriano murió como mártir, y esto dio término a la controversia con

---

30 Esta historia puede seguirse en las *Epístolas de Cipriano*. Véase, sobre todo, la número 72 (*PL*, III, 1083-1090; *ANF*, V, 378-379), en la que se anuncia a Esteban de Roma la decisión del Concilio; la número 74 (*PL*, III, 1173-1184; *ANF*, V, 386-390), en que se ve la reacción de Cipriano ante la actitud de Esteban; y la número 75 (*PL*, III, 1201-1226; *ANF*, V, 390-397), en que el obispo Firmiliano de Cesarea en Capadocia acude en apoyo de Cipriano.

31 Véase la *Epístola* 67 y la 68 (*PL*, III, 1023-1032 y 1057-1072; *ANF*, V, 367-372).

Roma. Sin embargo, la Iglesia de la capital siguió ejerciendo su influencia y ya a principios del siglo cuarto, sin que sepamos cómo ocurrió el cambio, era costumbre en Africa aceptar el bautismo de los herejes.

Si hemos dedicado todo este espacio a resumir las controversias de Cipriano con los cismáticos de una parte, y con Roma de otra, esto es porque estas controversias constituyen el contexto dentro del que Cipriano forjó su doctrina de la Iglesia, y esta doctrina es su principal contribución a la historia del pensamiento cristiano.[32] Si bien hemos visto que Ireneo y Tertuliano se oponían a los herejes subrayando la importancia de la Iglesia y de la sucesión apostólica, y que tanto Clemente como Orígenes concedían gran importancia a la Iglesia en el plan de salvación, ninguno de ellos se detuvo a desarrollar una doctrina de la Iglesia. Cipriano tampoco se detuvo a hacerlo de manera sistemática, pero a través de sus controversias y sus escritos forjó una doctrina de la Iglesia que tendría grandes consecuencias en los siglos futuros.

Para Cipriano, la Iglesia es el arca indispensable de salvación. De igual modo que en tiempos de Noé nadie que no estuviese dentro del arca pudo salvarse, así también ahora, quien esté fuera de la Iglesia no puede alcanzar la salvación. «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[33] y «no puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre.»[34] Esta es la base teológica de la posición de Cipriano frente al bautismo recibido de manos heréticas o cismáticas. Si ellos no son la Iglesia, ni participan de ella en modo alguno, dentro de su comunidad no puede haber salvación, ni remisión de pecados, ni dirección del Espíritu Santo, ni verdadera eucaristía, ni verdadero bautismo. Dar por válido su bautismo sería reconocer la validez eclesiástica del cuerpo cismático. Luego, es necesario afirmar que todas las acciones de los herejes y cismáticos, incluyendo el bautismo, no son obra de Cristo, sino de los anticristos.[35] Pero, ¿qué entonces de las personas buenas entre los cismáticos? No los hay, y...

> ...nadie piense que los buenos puedan apartarse de la Iglesia. El viento no se lleva el trigo, ni el huracán arranca los árboles cuyas raíces son sólidas.

32 G. Kelin, «Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian», *Zschr-Kgesch*, 68 (1957), 48-68.

33 *Ep.* 73:21 (*PL*, III, 1169; *ANF*, V, 384). Véase G. Nicotra «Interpretazione di Cipriano al cap. IV, vers. 12, della Cantica», *SCatt*, 18 (1940), 380-87.

34 *De unitate eccl.*, VI (*PL*, IV, 519; *ANF*, V, 423). Véase J.P. Plumpe, «Ecclesia Mater», *Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc.*, 70 (1939), 535-55.

35 *Ep.* 70, *passim* (*PL*, III, 1073-1082; *ANF*, V, 375-377).

> La tempestad arroja las pajas vanas. Los árboles débiles son abatidos por el torbellino.[36]

Ahora bien, ¿cómo se define y reconoce esta Iglesia fuera de la cual no hay salvación? Según Cipriano, ésta es la Iglesia de la verdad y la unidad. Aunque Cipriano afirma la verdad como una de las características esenciales de la Iglesia, su oposición a los cismáticos le lleva a subrayar la unidad. Aún más, para Cipriano no hay verdad sin unidad, pues el fundamento de toda verdad es el amor, y donde no hay unidad no hay amor. Luego, no hay gran diferencia entre un cismático y un hereje —y hay pasajes en que Cipriano utiliza ambos términos como sinónimos.

La unidad de la Iglesia está en el episcopado, sobre el cual ha sido constituida. Los obispos son los sucesores de los apóstoles, y su autoridad —que se deriva de esa sucesión— es la misma autoridad que Cristo concedió a los apóstoles.[37] Luego, el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y donde no está el obispo no está la Iglesia. El episcopado es uno, pero esto no se debe a que haya una jerarquía tal que todos los obispos estén sujetos a un solo «obispo de obispos», sino que se debe a que en cada obispo está representada la totalidad del episcopado. «El episcopado es uno, del cual cada uno tiene una parte por la totalidad».[38]

De aquí se sigue que cada obispo ha de gobernar su diócesis independientemente de una jerárquica monolítica —y Cipriano muestra un alto grado de tolerancia y flexibilidad en cuanto a la diversidad de prácticas y costumbres se refiere. Ningún obispo tiene derecho a dictar sus decisiones a los demás, aunque la unidad del episcopado es tal que los obispos deben consultarse unos a otros en todo asunto de importancia.

A partir de este concepto federado del episcopado se comprende la posición de Cipriano ante la sede romana.

Por una parte, Cipriano exalta tanto la primacía de Pedro entre los apóstoles como la importancia de la sede romana para la Iglesia univer-

36 *De unitate eccl.*, IX (*PL*, IV, 523; *ANF*, V, 424).

37 *Ep.* XXXIII.

38 *De unitate ecclesiae* V. (*PL*, IV, 516; *ANF*, V, 423). El texto latino dice: «Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur» (*PL*, IV:516). Esto puede entenderse en el sentido de que cada obispo tiene parte del episcopado. Así lo entiende P. Schepens, «Saint Cyprien, Episcopatus unus est cujus a singulis pars in solidum tenetur (De unitate Ecclesiae, V)», *RScRel*, 35 (1948) 288-89. Pero también puede ser entendido como queriendo decir que la autoridad episcopal es indivisa, y sin embargo cada obispo participa de ella. Así lo entiende M. Bévenot, «In solidum and St. Cyprian: a Correction», *JTS*, new series, 6 (1955), 244-48.

sal. El episodio de Cesarea de Filipos, y el mandato repetido del Señor a Pedro, «apacienta mis ovejas», hacen de Pedro la fuente de la unidad apostólica. Los demás apóstoles gozaban del mismo honor y la misma autoridad que Pedro, pero él fue el primero a quien se concedió esta autoridad, a fin de que fuese principio de unidad. Por esta razón —y también por su sola magnitud— la Iglesia y el obispo de Roma gozan de cierta preminencia entre las iglesias cristianas. Además, la Iglesia de Roma es «madre y raíz de la Iglesia católica», e «Iglesia principal, de donde surge la unidad sacerdotal».[39]

Por otra parte, Cipriano se niega a conceder al obispo de Roma jurisdicción alguna sobre los asuntos internos de su propia diócesis.[40] De igual manera que la autoridad de Pedro, aunque anterior a la de los demás apóstoles, no era superior, así tampoco la prioridad de Roma le concede autoridad sobre las demás iglesias.[41] Cuando el obispo romano Esteban pretendió intervenir en las decisiones de la Iglesia africana, la respuesta de Cipriano fue tajante:

> Porque tampoco Pedro, a quien el Señor eligió primero, y sobre quien edificó su Iglesia, cuando más tarde Pablo discutió con él acerca de la circuncisión, reclamó algo para sí insolente o arrogantemente, diciendo tener el primado y que debía ser obedecido por los novicios y quienes habían llegado posteriormente.[42]

Luego, Cipriano piensa en términos de un episcopado federado, en el que cada obispo goza de cierta autonomía, aunque al mismo tiempo ha de prestar oídos a las recomendaciones fraternales de otros obispos, y obediencia a las decisiones de un concilio.[43] Su propio método de gobierno entre las iglesias del Norte de Africa revela esta idea de la

39 *Ep.* 54:14 (*PL*, III, 844-846; *ANF*, V, 344).

40 El mejor estudio sobre este tema es el de B. Poschmann, *Ecclesia principalis: Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian* (Breslau, 1933). Véase también A. Memoustier, «Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien», *RScRel*, 52 (1964), 337-69.

41 *De unitate ecclesiae* IV. En este capítulo hay un problema textual, pues existen dos textos distintos. El más breve claramente afirma la primacía romana, mientras el más largo no. Todavía los eruditos debaten si los dos textos son o no de Cipriano, y aun en ese caso cuál es el más antiguo. Véase M. Bévenot, *De Lapsis and De Ecclesia Catholicae Unitate: Text and Translation* (Oxford, 1971). Hay un impresionante argumento contra el texto más breve en J. Le Moyne, «Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du 'De unitate' chapitre 4?», *RevBénéd*, 63 (1953), 70-105. Por otra parte, véase G.S.M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian* (Londres, 1968) quien cree que ambos textos son de Cipriano, y que el más breve fue el que él escribió primero.

42 *Ep.* 71:3 (*PL*, IV, 423; *ANF*, V, 377).

43 Véase P. R. Amidon, «The Procedure of St. Cyprian's Synods», *VigCh*, 4 (1983), 328-39.

autonomía episcopal, pues cuando surgía la necesidad de tomar una decisión que afectaba a sus colegas, Cipriano les convocaba a un concilio. En las actas de uno de éstos, aparecen las siguientes palabras claramente dirigidas al obispo de Roma, que pretendía imponer en Africa las costumbres romanas:

> Pues ninguno de nosotros pretende ser obispo de obispos, ni llevar a sus colegas a la necesidad de la obediencia mediante un terror tiránico, cuando todo obispo tiene su propio albedrío, según la licencia de su libertad y potestad, y no puede ser juzgado por otro ni tampoco juzgar a otro. Esperemos más bien el juicio universal de nuestro Señor Jesucristo, quien es el único que tiene autoridad para colocarnos en prioridad en el gobierno de la Iglesia, y para juzgar nuestros actos.[44]

Esto no quiere decir que el obispo tenga una autoridad indestructible y permanente. Al contrario, un obispo indigno de tal cargo por su conducta o su doctrina deja de ser obispo. Es decir, que la ordenación no confiere un carácter indeleble.

En resumen, la unidad de la Iglesia está en su episcopado federado, en el cual cada obispo participa como de una propiedad común. Esta unidad no es algo completamente ajeno a la verdad, sino que es parte esencial de la verdad cristiana, de tal modo que quien no está en la unidad tampoco está en la verdad. Fuera de esta unidad no hay salvación. Fuera de ella no hay bautismo, ni eucaristía, ni verdadero martirio. Pero esta unidad no consiste en la sujeción a un «obispo de obispos» sino en la común fe y amor de todos los obispos entre sí.

Terminamos así nuestra rápida ojeada a la teología occidental del siglo tercero. No hemos estudiado el pensamiento de todos los escritores occidentales de la época, ni hemos discutido tampoco todo el pensamiento de los teólogos que hemos estudiado. Mas lo que hemos dicho basta para mostrar que la teología occidental se inclina cada vez más hacia intereses prácticos. El tema más abstracto que se discute en Occidente en esta época es el de la Trinidad —y con respecto a él se dice poco que no sea simple repetición de lo que ya ha dicho Tertuliano. Junto a este tema aparecen otros tales como el de la restauración de los caídos y la validez del bautismo de los herejes. Estos temas, de carácter eminentemente práctico, son la ocasión del desarrollo de una doctrina de la Iglesia —la de Cipriano— que dominará el Occidente hasta tiempos de Agustín.

44 *Conc. Carth. sub Cypriano septimum* (*PL*, III, 1092; *ANF*, V, 565).

Por otra parte, debemos señalar que las dos corrientes teológicas que notamos en el Occidente a fines del siglo segundo —la de Ireneo y la de Tertuliano— continúan haciéndose sentir en el siglo tercero. Así, Hipólito ha recibido la influencia indudable de Ireneo, y Cipriano —a más de Minucio Félix, Arnobio, Lactancio y otros— ha forjado su teología leyendo las obras de Tertuliano.[45] Ya la primera de estas dos tendencias va teniendo menos influencia que la segunda, y pronto sólo subsistirá en cuanto, durante los primeros años de su carrera, logró injertarse en la última. Con el correr de los años la influencia de Tertuliano y Cipriano hará sentir su legalismo en toda la Iglesia Occidental, mientras que los temas cósmicos del pensamiento de Ireneo, su sentido de victoria y su visión cristocéntrica de la historia quedarán relegados al segundo plano.

45 Acerca de la relación entre Tertuliano y Cipriano, véase: L. Bayard, *Tertullien et Saint Cyprien* (París, 1930).

X

La teología oriental después de Orígenes

El impacto del pensamiento de Orígenes en el ala oriental de la Iglesia Cristiana fue tal que su huella nunca llegó a desaparecer de la teología oriental. En uno u otro grado, todos los grandes padres griegos reflejan su influencia, y los repetidos anatemas de que fue objeto no pudieron evitar que sus obras se leyesen y que algunos aspectos de su pensamiento se divulgasen.

El siglo tercero —que es el período que por ahora nos interesa— se caracteriza en el Oriente por ese dominio de la escena teológica por parte del origenismo. Los más destacados teólogos de la época son seguidores de Orígenes. Quienes no son discípulos de Orígenes y logran sin embargo algún renombre, lo logran por su oposición al maestro. Las grandes escuelas teológicas son en realidad otras tantas facciones del origenismo. Y cuando aparece una teología independiente del origenismo, pero francamente herética —como es el caso de la teología de Pablo de Samosata— son los origenistas quienes se ocupan de oponérsele y condenarla.

Tras la muerte de Orígenes la tradición teológica a que él dio impulso continuó, no sólo en Alejandría, sino también en Cesarea y en otras regiones del Oriente donde se establecieron sus discípulos. En Alejandría, la tradición de Panteno, Clemente y Orígenes halló su continuación en hombres como Heraclas, Dionisio el Grande, Teognosto y Pierio. Luego, aunque sólo se conservan fragmentos de las obras de estos sucesores de Orígenes, no hemos de sorprendernos cuando, a

principios del siglo cuarto, veamos surgir en Alejandría un grupo destacado de teólogos cuyo pensamiento acusa la influencia de Orígenes. En Cesarea vivió Pánfilo, que había sido discípulo de Orígenes en Alejandría y que luego llegó a ser obispo de Cesarea. En esa ciudad, se ocupó de conservar y mejorar la biblioteca que había dejado Orígenes, y fue debido a esto y a la sabia dirección de Pánfilo que su discípulo Eusebio de Cesarea —quien era también un origenista convencido— pudo escribir una famosa y valiosísima *Historia Eclesiástica*. En otras regiones del Imperio, se destacaron los origenistas Gregorio de Neocesarea —el Taumaturgo— y Luciano de Antioquía. Su obra sería de inmensas consecuencias, y antes de terminar este capítulo tendremos ocasión de referirnos a ella.

Antes de exponer las distintas tendencias que surgieron dentro del origenismo en el siglo tercero, debemos detenernos a presentar, primero, al único teólogo de importancia que en este período parece pensar independientemente del origenismo —Pablo de Samosata— y luego, la oposición al origenismo —representada por Metodio de Olimpo.

Pablo de Samosata

Pablo de Samosata fue electo obispo de Antioquía aproximadamente en el año 260. Era la época del gran auge del reino de Palmira, y Antioquía formaba parte de ese reino que, al proclamarse independiente del Imperio Romano, había hecho despertar en muchos las antiguas visiones de un gran imperio oriental. La reina Zenobia, como hábil política , favorecía a los diversos grupos que en su reino constituían minorías apreciables —entre ellos, los judíos y los cristianos. Fue quizá por esta razón que Zenobia dio a Pablo de Samosata el cargo de *ducenarius*, del cual éste se mostraba tan orgulloso que prefería que le llamasen por ese título más bien que por el de obispo.[1]

Como obispo y funcionario público, la conducta de Pablo no fue del todo recomendable, y pronto hubo quejas acerca de los abusos que cometía, de la pompa de que se rodeaba y de las innovaciones que introducía en la vida de la Iglesia.[2]

---

1 Es difícil saber a ciencia cierta en qué consistía el oficio de *ducenarius*. Al parecer, se trataba de un cargo administrativo que daba a Pablo la ocasión de manejar fuertes sumas de dinero. Sin embargo, es posible que este modo de entender la situación política en la que se desenvolvió Pablo de Samosata deba revisarse. Véase: F.W. Norris, «Paul of Samosata: *procurator ducenarius*», *JTS new series*, 35 (1984), 50-70.

2 Entre estas innovaciones, la principal, y la de más trascendencia, fue la prohibición de cantar himnos de alabanza a Jesucristo. Además, Pablo hizo cantar a las mujeres en la Iglesia, cosa que parecía haber prohibido su homónimo de Tarso. Finalmente,

A todas estas acusaciones se unió la de herejía. Al parecer, Pablo combinaba ciertas tendencias monarquianistas con otras tendencias adopcionistas, defendiendo así la doctrina que se ha llamado —con cierta falta de precisión— monarquianismo dinámico.

El interés principal de la teología de Pablo estaba en salvaguardar el monoteísmo cristiano. Antioquía era una ciudad donde los judíos constituían una fuerte minoría. Los cultos de Palmira, por otra parte, mostraban una evolución marcada hacia el monoteísmo. Por último, la existencia de un solo Dios era doctrina fundamental del cristianismo. Todo esto llevó a Pablo de Samosata a subrayar la unidad de Dios, aun en perjuicio de la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Sin embargo, Pablo no sigue el camino de los patripasianos o modalistas, que afirmaban que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres modos en que el Dios único se presentaba. Al contrario, Pablo va en pos del monoteísmo estableciendo una diferencia marcada entre el Hijo y el Padre, de tal modo que sólo el Padre es Dios —en cuanto al Espíritu Santo, los fragmentos que han llegado hasta nosotros no nos permiten reconstruir el pensamiento de Pablo.[3]

El Hijo no es Dios, ni es tampoco el Verbo o Sabiduría de Dios. Lo que es más, el Hijo no existe sino a partir de la encarnación, a partir del momento en que Cristo es engendrado en el seno de María por el Espíritu Santo.[4] El Verbo, por otra parte, sí existe «desde el principio en Dios», pero sólo como su razón inmanente, como su Sabiduría, y no como una «persona» o «hipóstasis» junto al Padre.

Como vemos, la cristología de Pablo de Samosata no puede ser llamada «adopcionista» en el sentido estricto, pues la concepción por el Espíritu Santo y el nacimiento virginal —que él afirma— implican que Jesús, desde su nacimiento, era Hijo de Dios.[5] Pero sí hay cierta tendencia adopcionista en esta doctrina por cuanto la filiación de Jesucristo al padre no es en modo alguno substancial —no se trata del Hijo eterno hecho carne— sino que consiste simplemente en un «propósito» o «predestinación» de Dios.

En Jesús habitó la Sabiduría o Verbo de Dios. Pero, pues que este Verbo no es más que la razón o propósito de Dios, y puesto que habitó también en Moisés y los profetas, la presencia de Dios en Jesús es sólo

---

la pompa de que Pablo se rodeaba, y el tono orgulloso de sus sermones, contribuyeron a la pérdida de su popularidad. Véase: G. Bardy, *Paul de Samosate: étude historique* (Louvain, 1929), pp. 264-273.

3 Véase Bardy, *Paul*, pp. 443-48.

4 María no dio a luz al Verbo, sino al Hijo, *fragm*. 26 (Bardy, *Paul*, p. 56).

5 *Fragm*. 37 (Bardy, *Paul*, p. 63).

cuantitativamente diferente de lo que es o puede ser en otros humanos. Jesús no es en modo alguno divino, sino que es «de aquí abajo».[6] La unión entre Jesús y el Verbo no es más que una unión moral,[7] de tal modo que el Verbo habita en Jesús «como en un templo».[8]

Puesto que este Verbo no es una persona subsistente junto al Padre, sino su potencia o *dynamis*, esta doctrina recibe el nombre de «monarquianismo dinámico» para distinguirla del monarquianismo modalista. En este último, el Verbo se identifica con el Padre, de modo que la divinidad que existió en Jesucristo era la del Padre, y por esa razón esta doctrina recibe el nombre de «patripasianismo». Pablo de Samosata, por el contrario, afirma que Dios estaba en Cristo sólo en el sentido de que en él habitaba el poder o sabiduría de Dios. Para los modalistas o patripasianos, Jesucristo es Dios; para Pablo, es un «puro hombre».[9]

Por otra parte, la doctrina de Pablo de Samosata ha de distinguirse de las tendencias subordinacionistas que hemos visto en Tertuliano. Hipólito y el propio Orígenes. En su expresión extrema, el subordinacionismo salvaguarda la unidad de Dios haciendo del Hijo —y del Espíritu Santo, cuando se le discute explícitamente— un ser subordinado al Padre, pero distinto de El y con una subsistencia relativamente propia.

Como vemos, la doctrina de Pablo de Samosata tenía que chocar con la de los origensistas y la de la mayoría de los teólogos orientales por lo menos en dos puntos: en su doctrina de la divinidad y en su cristología. Su negación de la existencia del Verbo como una hipóstasis o persona junto a la del Padre, y sobre todo su negación de la unión real de ese Verbo con la humanidad de Jesucristo, no podían sino escandalizar a la mayoría de los dirigentes eclesiásticos, y aún a buena parte de los laicos de Antioquía.

Pronto los obispos de los alrededores comenzaron a recibir quejas, no sólo acerca de la conducta, sino también acerca de la ortodoxia del obispo de Antioquía. Los cristianos de esa ciudad se mostraban preocupados por la actitud y las enseñanzas de su obispo, y no tardó en surgir un cisma entre ellos. Ante tales circunstancias, el obispo Heleno de Tarso convocó a un concilio que se reunió en la propia Antioquía en el año 264. A este concilio acudió un grupo de destacados origenistas y, como era de esperarse, su teología chocó con la de Pablo de Samosata. Este se defendió hábilmente y, aunque los miembros del concilio no lograron determinar con claridad en qué consistía su error, prometió que modificaría su posición y que enseñaría la doctrina tradicional de la Iglesia. Con esto, y tras discutir otros asuntos, los obispos se separaron.

6 Eusebio, *HE*, VII:30 (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 392-398).

7 Tal es la conclusión de Bardy (*Paul*, p. 466): «En breve, Pablo concebía solamente una unión moral entre la Sabiduría y Jesús».

8 *Fragm*. 25 y 27 (Bardy, *Paul*, pp. 54, 57). Este modo de hablar de la humanidad de Cristo como un «templo» vendría a ser característico de la cristología antioqueña por largo tiempo.

9 Pánfilo, *Apol*. V; Eusebio, *HE*, V. 28. 1-2.

Esto no solucionó el problema, pues fue necesario convocar otro concilio cuando Pablo continuó enseñando la misma doctrina que había prometido abandonar. Este concilio le declaró depuesto tras un largo debate en el que el origenista Malquión mostró los puntos débiles del pensamiento del obispo antioqueño. Aún entonces, contando con el apoyo de Zenobia, Pablo se negó a aceptar su deposición, y continuó ejerciendo sus cargos hasta que en el año 272, tras derrotar a los ejércitos de Zenobia, y previa consulta con los obispos de Italia, el emperador Aureliano hizo valer la decisión del concilio.

Este segundo concilio de Antioquía tiene cierta importancia para la historia del pensamiento cristiano porque en él se condenó la doctrina de que el Verbo es «consubstancial» *(homousios)* al Padre. Al parecer, Pablo de Samosata empleaba este término para negar la subsistencia propia del Verbo. Pero cuando, en el año 325, el Concilio de Nicea empleó ese mismo término —aunque con otro sentido— no faltaron quienes sospecharon que se pretendía volver a la vieja doctrina de Pablo de Samosata.[10]

Metodio de Olimpo

La condenación y deposición de Pablo de Samosata, con todo y tener sus aspectos políticos, marca la desaparición en el Oriente del último sistema teológico de importancia independiente de la influencia de Orígenes. De ahora en adelante —y durante los siglos tercero y cuarto— las grandes controversias teológicas en el Oriente serán sobre todo desacuerdos entre diversas escuelas dentro del origenismo y, si bien oiremos algunas voces de protesta contra Orígenes y sus seguidores, estas voces no dejan de manifestar también la influencia del gran maestro alejandrino. Como ejemplo de esto último podemos tomar a Metodio de Olimpo.

10 Véase: R.L. Sample, «The Christology of the Council of Antioch (268 CE) Reconsidered», *CH*, 48 (1979), 18-26; H.C. Brennecke, «Zum Prozess gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homousios», *SntW*, 75 (1984), 270-90.

Poco o nada sabemos acerca de la vida de Metodio, y si le llamamos «de Olimpo» es porque una tradición menos dudosa que las demás hace de él obispo de la ciudad de Olimpo. También se afirma con cierta verosimilitud que murió como mártir en el año 311, aunque tampoco debemos aceptar este dato como un hecho comprobado. Lo que sí es cierto es que sentía gran inclinación hacia la vida ascética, y sobre todo gran admiración por el celibato, como se ve en su diálogo *Simposio*, que es su única obra cuyo texto griego ha llegado hasta nosotros en su totalidad.

Aunque durante algún tiempo Metodio admiró y siguió a Orígenes, es como opositor del maestro alejandrino que sus obras nos le dan a conocer. Probablemente a esta oposición se debe el que sepamos tan poco acerca de su vida, pues el historiador Eusebio de Cesarea, ferviente admirador de Orígenes como era, hizo caso omiso de él en su *Historia Eclesiástica*. En todo caso, Metodio se opone a Orígenes, pero esta oposición no es tal que su pensamiento deje de manifestar la influencia del alejandrino. Como él, Metodio hace uso de la filosofía de Platón, cuyos diálogos pretende imitar. Y, también como Orígenes, Metodio concibe a Dios a la manera platónica, y a la Trinidad en términos subordinacionistas, aunque sin negar la eternidad del Hijo.

La oposición de Metodio a Orígenes gira sobre todo alrededor de cuatro aspectos del pensamiento del alejandrino: la eternidad del mundo, la preexistencia del alma, la escatología espiritualista y la exégesis alegórica. A todas estas doctrinas, Metodio se opone desde un punto de vista que es característico de esa tendencia teológica que ya hemos visto representada en Melitón de Sardes, Papías e Ireneo. Como ellos, Metodio se inclina hacia la interpretación tipológica del Antiguo Testamento, hacia una escatología milenarista, y hacia una interpretación de la historia de la salvación en términos de la «recapitulación» o del paralelismo entre la obra de Adán y la obra de Cristo. Sin embargo, la influencia de Orígenes se manifiesta claramente, por ejemplo, en el modo en que Metodio, al tiempo que ataca las exageraciones de la interpretación alegórica de Orígenes, se deja llevar por otras interpretaciones no menos alegóricas; y también en el modo en que Metodio hace uso de la razón para mostrar los errores de Orígenes.

A fin de mostrar el modo en que Metodio refuta las doctrinas de Orígenes, bastará con presentar la refutación de la doctrina de la eternidad del mundo, tal como se encuentra en uno de los fragmentos que Focio ha conservado. Como hemos señalado más arriba, Orígenes afirmaba que, puesto que Dios es eternamente Creador, la creación ha de ser eterna. Metodio señala que la dependencia constituye una imperfección, de modo que el ser perfecto ha de ser totalmente independiente. Luego, el carácter de Dios como Creador no puede depender de la creación, sino de Dios mismo, pues lo contrario sería negar la independencia de Dios y, por tanto, su perfección. En conclusión, que «no podemos aceptar el pecado pestilente de quienes afirman que Dios es Todopoderoso y Creador por razón de las cosas que gobierna y que crea»[11] y, puesto que éste es el fundamento de la doctrina de Orígenes, tampoco podemos aceptar sus opiniones acerca de la eternidad del mundo.

Sin embargo, en cuanto a la cuestión que ha de ocupar el centro de la discusión teológica en el siglo cuarto, es decir, la doctrina trinitaria, la posición de Metodio es semejante a la de Orígenes: existe una distinción real entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y esta distinción se expresa en términos de subordinación, aunque sin negar la eternidad de las tres personas. «Y así, después de ese Principio sin principio que es el Padre, El (el Verbo) es el Principio de las otras cosas, por el cual todas las cosas fueron hechas.»[12]

Los seguidores de Orígenes

Es poco lo que sabemos acerca del desarrollo del origenismo inmediatamente después de la muerte de su fundador. Aunque Eusebio de Cesarea —que pertenecía a esta escuela— nos ha legado en su *Historia Eclesiástica* abundantes datos acerca de algunos de los principales origenistas del siglo tercero y principios del cuarto, estos datos son de carácter biográfico, y poco o nada nos dicen acerca de las corrientes de pensamiento de la época. Por otra parte, algunos de los escritores del siglo cuarto hacen referencia a uno u otro de los origenistas del siglo anterior, y a veces hasta citan sus obras. Estas referencias tienen gran valor para la historia del pensamiento cristiano, pues nos ayudan a reconstruir el desarrollo doctrinal que lleva de Orígenes a la crisis arriana. Mas no debemos olvidar que, precisamente porque se trata de referencias postarrianas, es decir, de un período en que la cuestión trinitaria ocupaba el centro de la discusión teológica, el testimonio de los escritores del siglo cuarto no ha de tomarse como una expresión equilibrada de la posición de los maestros del tercero —no que los fragmentos y demás datos que han llegado hasta nosotros

11 Citado por Focio, *Bib.*, cod. 235 (*PG*, CIII, 1144). Véase: L. G. Patterson, «The Creation of the World in Methodius' Symposium», *SP*, 9 (1966),k 240-50.

12 *Ibid.* (*PG*, CIII, 1148).

hayan sido torcidos, sino que las controversias del siglo cuarto han servido para seleccionar los materiales del tercero que debían citarse, dándonos así sólo una visión parcial del pensamiento teológico del período que va de Orígenes a la primera década del siglo cuarto. Es por esto que nos veremos en la necesidad de discutir sólo las cuestiones referentes a la doctrina trinitaria, y sobre todo a las relaciones entre el Padre y el Hijo, aunque esto no ha de hacernos olvidar que, tras los datos escasos que poseemos, debe haber habido una gran actividad teológica, no sólo en lo referente a la Trinidad, sino también en lo que se refiere a la exégesis bíblica, la doctrina antropológica, los sacramentos, etc.

A fin de ilustrar el curso de la teología después de la muerte de Orígenes, podemos discutir brevemente el pensamiento de tres de los más destacados origenistas de la época: Gregorio de Neocesarea, Dionisio de Alejandría y Luciano de Antioquía.

Gregorio era natural de Neocesarea en el Ponto, donde nació en el seno de una distinguida familia pagana. Su nombre era Teodoro, pero luego de su conversión y bautismo adoptó el de Gregorio. Su conversión al cristianismo tuvo lugar en Cesarea de Palestina, mediante la enseñanza de Orígenes. Tras pasar algún tiempo en esa ciudad aprendiendo del alejandrino los misterios de la fe, regresó a su ciudad natal, de la cual llegó a ser obispo. Acerca de él se cuentan historias de milagros, hasta tal punto que se le conoce como Gregorio Taumaturgo. Se cuenta además que cuando fue hecho obispo de Neocesarea había en esa ciudad diecisiete cristianos, y que su labor evangelística fue tal que a su muerte quedaba igual número de paganos.

De entre las obras de Gregorio que han llegado hasta nosotros, la más extensa es su *Discurso panegírico a Orígenes*, que es de gran interés para el estudio de los métodos didácticos de Orígenes. Mucho más nos interesa aquí un credo que se ha conservado en la biografía de Gregorio que escribió su homónimo Gregorio de Niza, y que dice como sigue:

> Un Dios, Padre del Verbo viviente, que es sabiduría subsistente, y su potencia, y su figura eterna; el perfecto que engendra al perfecto; Padre del Hijo Unigénito.
>
> Un Señor, único del único, Dios de Dios, imagen y figura de la divinidad, Verbo activo, sabiduría que envuelve la constitución de todas las cosas, y poder hacedor de toda la creación, Hijo verdadero del Padre verdadero, invisible del invisible e incorruptible del incorruptible, e inmortal del inmortal y eterno del eterno.
>
> Un Espíritu Santo, que tiene de Dios su subsistencia, y que se manifiesta mediante el Hijo —es decir, a los humanos—, imagen del Hijo, perfecta del perfecto, vida que es causa de los seres vivos, fuente santa, santidad que es guía de la santificación, en el cual se manifiesta Dios el Padre, que es sobre todos y en todo, y Dios el Hijo, que es a través de todos.
>
> Perfecta Trinidad, indivisa e inseparable en gloria, y eternidad, y soberanía. Por lo cual nada hay creado ni sujeto a servidumbre en la Trinidad; ni algo introducido, como si antes no hubiera subsistido, y luego hubiese sido introducido. Y así nunca falta al Padre el Hijo, ni al Hijo el Espíritu, sino que la misma Trinidad es siempre inmutable e inconvertible.[13]

Como vemos, este credo de Gregorio tiende a subrayar la divinidad eterna del Hijo, y dice poco acerca de lo que lo distingue del Padre. No sabemos a ciencia cierta cuáles fueron los motivos que llevaron a la formulación de este credo, pero no cabe duda que refleja la continuación de uno de los dos aspectos de la doctrina de Orígenes. Si Orígenes afirmaba la eternidad del Hijo al mismo tiempo que su subordinación al Padre, Gregorio toma el primer aspecto de esta doctrina, y deja a un lado el segundo. Esta tendencia entre los seguidores de Orígenes ha recibido el nombre, útil aunque poco exacto, de «origenismo de derecha».

Frente a esta tendencia, algunos de los seguidores de Orígenes tendían a subrayar los aspectos subordinacionistas de la doctrina del maestro. Estos reciben el nombre, también útil, pero no más exacto que el anterior, de «origenistas de izquierda». Se trataba sobre todo de personas que temían la amenaza del sabelianismo, que borraba la distinción entre las tres personas divinas. Estas personas veían en el subordinacionismo un medio fácil de distinguir claramente entre el Padre y el Hijo, y de destruir así todo tipo de patripasianismo. Como ejemplos de esta tendencia, tomaremos a Dionisio de Alejandría y —aunque algo más extremista— a Luciano de Antioquía.

Dionisio de Alejandría —conocido como «el grande»— fue uno de los más destacados discípulos de Orígenes. Sucedió a Heraclas como obispo de Alejandría y director de la escuela catequética de esa ciudad. Durante las persecuciones de Decio y Valeriano se vio obligado a ir al exilio, pero en ambas ocasiones fue restaurado a su cargo episcopal, que ocupó hasta su muerte en el año 264. Sus obras, que parecen haber sido numerosas, se han perdido, y sólo se conservan de ellas algunos fragmentos que escritores posteriores tuvieron la afortunada inspiración de citar. De estos fragmentos, los que más nos interesan son los

13 Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, pp. 253-255.

que se refieren a su correspondencia con Dionisio de Roma, pues muestran el modo en que un teólogo origenista, ante la amenaza del sabelianismo, se inclina hacia el «origenismo de izquierda», y subraya la distinción entre el Padre y el Hijo a tal punto que escandaliza a los más moderados entre su grey.

Según el testimonio de algunos escritores posteriores,[14] Dionisio de Alejandría, temiendo los extremos del sabelianismo, utilizaba en su predicación ciertas frases e imágenes con las que buscaba subrayar la distinción entre el Padre y el Hijo. Algunas de estas frases e imágenes parecían hacer del Hijo una criatura. Por ejemplo, afirmaba Dionisio que hubo un tiempo cuando el Hijo no existió, y que el Hijo era diferente en substancia del Padre. Por otra parte, Dionisio utilizaba las palabras del Señor: «Yo soy la vid y mi Padre es el labrador» para establecer la diferencia entre el Padre y el Hijo, diciendo que la relación que existe entre ambos es semejante a la que existe entre el labrador y la vid o entre una barca y quien la hace.

Ante estas afirmaciones de su obispo, algunos cristianos de Alejandría decidieron escribir al obispo de Roma, que también se llamaba Dionisio, y pedirle su opinión. Dionisio de Roma convocó a un sínodo que condenó las opiniones que parecían ser las de Dionisio de Alejandría, y además escribió a este último pidiéndole que aclarase su posición.

A esto respondió Dionisio de Alejandría con una *Refutación y apología*, en cuatro libros. Esta obra se ha perdido, pero se conservan de ella algunos fragmentos por los cuales es posible conocer la respuesta de Dionisio. En primer lugar, el obispo alejandrino se quejaba de que sus acusadores habían separado sus palabras de su contexto, ya que él había utilizado otras frases e imágenes que debieron haber servido para mostrar que él no pretendía hacer del Hijo una simple criatura. Así, por ejemplo, una de esas imágenes era la de una luz encendida por otra luz, que son sin embargo una sola en cuanto a su naturaleza se refiere. En cuanto al término «consubstancial» —*homousios*—, Dionisio estaba dispuesto a aceptarlo tal como lo explicaba su homónimo de Roma, aunque señalando siempre que el término mismo no se hallaba en las Escrituras. En todo caso, esto no quiere decir que no haya tres subsistencias o hipóstasis, pues siempre es necesario conservar la distinción dentro de la Trinidad. En fin de cuentas, concluía Dionisio, «extendemos la mónada, sin división alguna, a la triada, y reunimos la triada, sin pérdida alguna, en la mónada».[15]

14 Especialmente Atanasio en su *De sententia Dionysii*. Véase también, acerca de la vida y obra de Dionisio: *HE*, VII (Trad. L. M. de Cádiz, pp. 351-408). Véase: E. Boularand, «Denys d'Alexandrie et Arius», *BLE*, 67 (1966), 162-69; L. Aramowsky, «Dionys von Rom und Dionys von Alexandrien in den arianischer Streitigkeiten des 4ten Jahrhunderts», *ZschrKgesch*, 93 (1982), 240-72; M. van Esbroeck, «Nouveaux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie», *OrCh*, 50 (1984), 1842.

Esta correspondencia entre los dos Dionisios nos muestra, además de la reacción hacia el «origenismo de izquierda» que se producía en un obispo ante la amenaza del sabelianismo, las dificultades que la diferencia de idiomas planteaba en la comunicación entre el Oriente y el Occidente en cuanto a la doctrina de la Trinidad se refiere. En el Occidente, y a partir de Tertuliano, existía una terminología relativamente fija, según la cual se empleaba el término «substantia» para referirse a la divinidad común del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y «persona» para referirse a cada uno de estos tres. Al llevar estos términos al griego, lo natural era traducir «persona» por «prósopon», que quería decir, además de persona, «rostro» o «máscara». Luego, los orientales tendían a ver en la doctrina occidental ciertas tendencias sabelianistas que no eran de su agrado. En el Oriente, por otra parte, la terminología era aun fluctuante, y los términos de «usía» e «hipóstasis» eran aun ambiguos. «Usía» quiere decir, tanto la subsistencia particular de una cosa, como la substancia común de que participan varios seres individuales. La misma ambigüedad existe en cuanto al término «hipóstasis». Luego, cuando un oriental hablaba —como Dionisio de Alejandría— de tres «hipóstasis», podía no estar estableciendo entre las tres personas una distinción tan marcada como su terminología podría sugerir. Esta confusión se hacía aun mayor porque tanto «usía» como «hipóstasis» pueden traducirse al latín por «substantia». Luego, cuando un occidental —como Dionisio de Roma— oía a un oriental hablar de tres «hipóstasis» no podía sino interpretar sus palabras en términos triteístas o excesivamente subordinacionistas. Estas dificultades, que pueden verse ya en la correspondencia entre Dionisio de Alejandría y su homónimo de Roma, continuarán obstaculizando la comunicación entre el Oriente y el Occidente hasta que en el siglo cuarto, tras largas controversias, se aclaren las ambigüedades.

El tercer origenista que hemos de discutir aquí es Luciano de Antioquía. Su vida se halla sumida en la penumbra, pues los datos que hasta nosotros han llegado no concuerdan entre sí. Sabemos que cierto Luciano fue seguidor de Pablo de Samosata, y que por esta causa estuvo

15 Citado por: J.F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London, 1958), p. 115. Esta obra resume admirablemente la correspondencia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría: pp. 113-118.

fuera de la comunión de la Iglesia durante tres episcopados sucesivos.[16] Sabemos también que cierto Luciano, que luego murió como mártir, fundó en Antioquía una escuela en la que tuvo por discípulos a quienes después fueron los dirigentes del arrianismo —que se daban a sí mismos el nombre de «colucianistas».[17] Resulta difícil coordinar este último dato con los anteriores, pues el arrianismo se opone fundamentalmente al monarquianismo de Pablo de Samosata. ¿Hubo entonces en Antioquía, y por la misma época, dos Lucianos?[18] La tesis de los historiadores que sostenían que el arrianismo se derivaba, no de Pablo de Samosata, sino más bien de Orígenes, y que era en realidad una forma extrema de «origenismo radical», fue una de las razones que le dieron ímpetu a la teoría de los dos Lucianos. Sin embargo, estudios más recientes sobre Arrio y sus enseñanzas han mostrado convincentemente que no es necesario sostener la existencia de dos Lucianos para entender a Arrio.[19] Sobre esto volveremos en otro capítulo.

Luciano de Antioquía, el maestro de los arrianos, fundó en esa ciudad una escuela que pronto rivalizaría con la de Alejandría. Aunque origenista en todo otro sentido, Luciano se oponía a la interpretación alegórica de los alejandrinos, e implantó en Antioquía el estudio de las Escrituras según el método histórico-gramatical. La mayor desventaja de este método era que no se prestaba a la manipulación del texto sagrado que era posible mediante la interpretación alegórica. Mas ésta era también su gran ventaja, y cuando los grandes maestros antioqueños del siglo cuarto tuvieron que enfrentarse a las grandes herejías de la época se vieron en la necesidad de abandonar la exégesis alegórica en pro de una interpretación más estricta y científica. Esta tendencia literalista que más tarde habría de caracterizar a la escuela de Antioquía parece haber estado tras el texto griego de la Biblia que Luciano editó, y cuyo principal interés parece haber sido la claridad de expresión.[20]

La importancia de Luciano, sin embargo, está en un aspecto de su teología acerca del cual no tenemos noticias fidedignas: su doctrina trinitaria.[21]

16 Alejandro de Alejandría, citado por Teodoreto, *HE* I: 4. 36.
17 Epifanio, *Pan.* LXIX:6.
18 El argumento de que hubo dos Lucianos está resumido en F. Loofs, *Paulus von Samosata: Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte* (Leipzig, 1924). Véase por el contrario, Bardy, *Paul*, pp. 375-85.
19 La reinterpretación de Arrio a que aquí me refiero es la de R.G. Gregg y D.E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (Philadelphia, 1981).
20 Bardy, *Paul*, pp. 381-82.
21 El credo que se le atribuye, y que aparece en Sócrates, *HE* II: 10, y Atanasio, *Ep. de synodis* 23, ciertamente no es suyo, y en todo caso ha sido interpolado (Filostorgio,

Cuando, algunos años después de su muerte, surgió la controversia arriana, todos los dirigentes del arrianismo eran discípulos de Luciano, y se llamaban unos a otros «colucionistas». Arrio, Eusebio de Nicodemia, Teognis de Nicea, Maris de Calcedonia, Leoncio de Antioquía, y Asterio el Sofista, todos fueron sus discípulos.

HE. II:14). Pero aunque tal credo sea un testimonio auténtico de la teología de Luciano, esto no cambia nuestra interpretación general de esa teología. Véase, G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (París, 1936) pp. 119 ss.

XI

La controversia arriana y el Concilio de Nicea

El siglo cuarto marca el comienzo de una nueva época en la historia de la Iglesia y, por ende, en la historia del pensamiento cristiano. La conversión de Constantino hizo de la Iglesia perseguida la Iglesia tolerada, y con el correr de los años y sobre todo tras la fundación de Constantinopla, el Emperador favoreció cada vez más al cristianismo.[1]

Esto hizo del siglo cuarto la época de los grandes padres de la Iglesia, pues la energía que antes se dedicaba a la preparación para el martirio y a la refutación de las acusaciones de los paganos pudo ser canalizada hacia otras actividades. Es por esto que el siglo cuarto produjo, junto a los más grandes padres de la Iglesia —Atanasio, los Capadocios, Jerónimo, Ambrosio y Agustín entre otros— al primer historiador del

---

1 ¿Hasta qué punto fue sincera la conversión de Constantino? Si fue sincera, ¿qué creía Constantino que era ese cristianismo al que se había convertido? Estas son cuestiones que se han discutido y discuten aún entre los historiadores. Para tener una visión panorámica de las diversas opiniones, véase: Joseph Vogt, «Konstantin», en *Reallexikon für Antike und Christentum,* Vol. III, 306-379; Hermann Dorries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Göttingen, 1954). La obra clásica en este campo, aunque poco favorable a Constantino, es: Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great* (Garden City, N.Y., 1956; la primera edición apareció en 1852). Acerca del desarrollo de la política religiosa de Constantino, véase: A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Oxford, 1948).

cristianismo, Eusebio de Cesarea. Otros, ante la pérdida de la posibilidad del martirio en manos del estado, se lanzaron al martirio del monacato, y por ello el siglo cuarto vio el desierto egipcio poblarse de chozas de ermitaños.[2] El arte cristiano, hasta entonces escondido en expresiones fúnebres y limitadas, brota como arte triunfal, cuyo tema será cada vez más el Cristo Señor de los cielos y de la tierra.[3] La liturgia, hasta entonces relativamente sencilla, adopta los usos de la corte, pues se establece un paralelismo entre Cristo y el Emperador, y comienzan a construirse basílicas dignas de tal liturgia.[4]

Las nuevas condiciones también tenían aspectos o consecuencias negativas. Por una parte, pronto comenzó un movimiento de conversión en masa que inevitablemente tenía que obrar en perjuicio de la devoción y la vida moral de la Iglesia. Por otra parte, la protección imperial, que daba a los cristianos el ocio necesario para proseguir sus especulaciones por caminos hasta entonces casi inexplorados, llevaba implícita la posibilidad de la condenación imperial, lo cual daba a las controversias teológicas un matiz político que no habían tenido hasta entonces.

Esto fue lo que sucedió en la controversia arriana.

Arrio era un presbítero que gozaba de cierta popularidad en la iglesia de Alejandría y que chocó con su obispo, Alejandro, sobre el modo en que debía interpretarse la divinidad de Jesús. Alejandro era un «origenista de derecha» quien pensaba que la divinidad del Verbo encarnado en Jesús debía salvaguardarse a todo costo. Arrio, por otra parte, ha sido interpretado de diversos modos.

Según algunos intérpretes, Arrio pertenecía a la misma línea de sucesión de los origenistas que habían jugado un papel importante en la condenación de Pablo de Samosata. Según esta interpretación, el punto de partida del Arrianismo es un monoteísmo absoluto, de tal modo que el Hijo no puede ser una emanación del Padre, ni parte de su substancia, ni otro ser semejante al Padre, ni parte de su substancia, ni otro ser semejante al Padre, puesto que cualquiera de esas posibilidades negaría o bien la unidad o bien la naturaleza inmaterial de Dios. El Hijo no puede carecer de principio, puesto que entonces sería un «hermano» del Padre y no un Hijo.[5] Por lo tanto, el Hijo sí tiene un principio, y fue creado o hecho por el Padre de la nada.[6] Antes de esa creación, el Hijo no existía, y por tanto es incorrecto afirmar que Dios es eternamente Padre.[7] Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya habido siempre un Verbo en Dios, es decir, una razón inmanente; pero este Verbo o Razón de Dios es distinto del Hijo, que fue creado después.[8] Por lo tanto, cuando se afirma que el Hijo es la Sabiduría o Verbo de Dios, esto es cierto sólo a base de la distinción entre el Verbo que existe siempre, como razón inmamente de Dios, y ese otro Verbo que es «el primogénito de toda criatura». Aunque todas la cosas fueron hechas por él, él mismo fue hecho por el Padre, y es por tanto una criatura, y no Dios en el sentido estricto del término.[9]

Otra interpretación ve en Arrio y sus seguidores unos defensores de un modo de entender la salvación que les parecía amenazado por Alejandro y los suyos. Según esta interpretación, Arrio y sus «colucianistas» se interesaban sobre todo en afirmar la verdadera humanidad de Jesús. Por tanto deseaban que esa divinidad se expresara, no en términos de substancia, sino en términos de voluntad —es decir, en términos tales que los creyentes puedan imitarle y repetir sus acciones.[10] Desde tal perspectiva, la preocupación fundamental de Arrio era que el Salvador pudiera imitarse. Para Arrio, era importante que el Hijo lo fuera por adopción, de tal modo que nosotros pudiéramos seguirle y ser también hijos adoptivos. Por lo tanto, «el modelo arriano fundamental era el de una criatura perfeccionada cuya naturaleza seguía siendo siempre creada, y cuya posición era siempre subordinada y dependiente de la voluntad del Padre.»[11] Aunque resulta más difícil aplicarle esta interpretación al arrianismo posterior, sí parece cierto que en el centro mismo del arrianismo primitivo había el mismo interés en salvaguardar la humanidad del Salvador que fue manifestado anteriormente por Pablo de Samosata. Esto también sirve para explicar por qué es que desde fecha muy temprana se pensó que el arrianismo era una continuación de las enseñanzas y preocupaciones

---

2 Véase: J.M. Besse, *Les Moins d'orient antérieurs au concile de Chalcédoine* (París, 1900); Jean y Henri Brémond, *Les Pères du Désert* (París, 1927); W. Gass, «Zür Frage vom Ursprung des Mönchtums», *ZKgesch* (1877); Ph. Gobillot, «Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte», *RScRel*, X, XI, XII (1920-1922); K. Heussi, *Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936); S. Schwietz, *Das morgendländische Mönchtum* (Kirchheim, 1904-1913).

3 Véase: Louis Bréhier, *L'Art Chrétien* (París, 1928), pp. 53-59.

4 Esto no quiere decir, sin embargo, que antes no hubiera edificios o recintos consagrados al culto, o que la basílica sea una creación de la época de Constantino. Véase: J.G. Davies, *The Origin and Development of Early Christian Church Architecture* (London, 1952), pp. 12-50.

5 R. Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines* (Grand Rapids, 1952), I:202-3.

6 Epifanio, *Pan.* LXIX:6.

7 Atanasio, *Contra Arr. orat.* I:2.5.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 El estudio de Gregg y Groh, *Early Arianism*, ofrece fuertes argumentos en pro de esta interpretación.

11 *Ibid.*, p. 24.

de Pablo de Samosata.[12] Aún más, si se interpreta el arrianismo original, no como una especulación sobre la divinidad, sino más bien como surgido de un modo particular de entender la obra de Cristo, es posible empezar a entender el atractivo que el arrianismo tuvo para las masas en Alejandría —atractivo que de otro modo habría que explicar únicamente a base de la popularidad personal de Arrio.

En todo caso,[13] al plantearse la cuestión de si el que se encarnó en Jesús es divino por naturaleza, o es una criatura que ha sido hecha divina por adopción, Arrio y sus seguidores escogían esta última opción. Fue precisamente en este punto que Alejandro y los que le apoyaban consideraban que el arrianismo era inaceptable, y por lo tanto tendían a subrayar, no lo que Arrio decía sobre la salvación y la obra salvadora del Hijo, sino su teoría de que el Hijo no era completa y eternamente divino. La siguiente cita, que se conserva en los escritos de uno de los opositores más recios del arrianismo, resume los elementos de las enseñanzas de Arrio que pronto vinieron a ser el centro de la controversia:

> Luego Dios mismo, en su propia naturaleza, es inefable para todos los humanos. Solamente El no tiene otro que sea igual o semejante a El, o que sea uno con El en gloria. Decimos que no es engendrado a causa del que es por naturaleza engendrado. Le adoramos como carente de todo principio a causa del que tiene principio. Y le adoramos como eterno, a causa del que ha venido a existir en el tiempo. El que no tiene principio hizo del Hijo el principio de las cosas que tienen origen, y le elevó al grado de Hijo

12 Al parecer, el primero en afirmar que había una relación entre Arrio y Pablo de Samosata fue Alejandro de Alejandría en una carta dirigida a Alejandro de Constantinopla y que se conserva en la obra de Teodoreto, *HE* I:3. La principal dificultad con tal interpretación es que Pablo no parece haberse referido a un Logos o Verbo de Dios, creado antes que todas las demás criaturas, y ahora encarnado en Jesús. Por lo tanto, los eruditos frecuentemente han dejado a un lado la interpretación de Alejandro como un mero ejemplo del fenómeno corriente de relacionar las doctrinas de un opositor con las de otra persona antiguamente condenada como hereje, a fin de desacreditar tales doctrinas. Es posible, sin embargo, que Alejandro tuviera razón no en el sentido de que Arrio entendía la divinidad de igual modo que Pablo, sino más bien en el sentido de que sus preocupaciones soteriológicas eran esencialmente las mismas, y que trataba de salvaguardarlas mediante su propio modo de entender la naturaleza del Hijo.

13 Hay otra manera de entender los orígenes del arrianismo en A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (New York, 1965), pp. 189-92. Según Grillmeier, la doctrina de la encarnación, entendida dentro del marco cristológico del «Logos-sarx» (véase más abajo, el capítulo XVI), es el punto de partida del arrianismo. Tal argumento no me convence. Sobre interpretaciones más recientes del arrianismo, véase J.T. Leinhard, «Recent Studies in Arianism», *RelStRev*, 8 (1982), 330-37; C. Kannengiesser, «Arius and Arians», *ThSt*, 44 (1983), 456-75.

> suyo mediante la adopción. En su propia subsistencia, no tiene nada que sea propio de Dios. Porque no es igual, no, ni tampoco esencialmente uno con Dios. Dios es sabio, por ser maestro de Sabiduría. Hay pruebas amplias de que Dios es invisible a todos los seres, tanto a los que son creados mediante el Hijo como al Hijo mismo... Hay así una triada, pero no de igual gloria. Sus subsistencias no se mezclan entre sí. Uno de ellos es inmensamente de mayor gloria que el otro. El Padre es distinto del Hijo en su esencia, porque no tiene principio... Porque, siendo Hijo, su existencia tiene lugar por voluntad del Padre.[14]

Aunque esta cita hace aparecer al arrianismo como especulación abstracta, el hecho es que tal doctrina logró amplio apoyo entre el pueblo alejandrino, que iba por la calle cantando: «hubo cuando no lo hubo». Lo que esto quería decir es que el Verbo de Dios era creado, y no eterno. Alejandro, por otra parte, atacó la doctrina de Arrio con todos los medios a su disposición y, tras una serie de acontecimientos que no es necesario narrar aquí, convocó a un sínodo en el cual casi un centenar de obispos egipcios estuvo presente, y que condenó y depuso a Arrio. Sin embargo, este último no se dio por vencido, sino que les escribió a sus compañeros «colucianistas» y logró su apoyo, especialmente el de Eusebio de Nicomedia, quien era el más influyente entre ellos. Eusebio recibió a Arrio en su diócesis y le concedió su protección a pesar de todas las protestas del obispo de Alejandría. De este modo la disputa se volvió un cisma que amenazaba con afectar a la Iglesia toda.

Las noticias que llegaban del Oriente alarmaron a Constantino, que había esperado que el cristianismo fuese «el cemento del Imperio», y que había sufrido ya la decepción de verse obligado a intervenir en el cisma donatista en el Norte de Africa. Esta nueva amenaza de cisma, por razones que él no alcanzaba a comprender, le parecía exasperante. Por ello decidió enviar al Oriente a su consejero en asuntos religiosos, Hosio de Córdoba, armado de una carta en que el Emperador pedía a las partes contendientes que resolviesen su disputa pacíficamente. Cuando Hosio le informó que las razones de la disputa eran profundas, y que ésta no podía ser resuelta por meros esfuerzos de reconciliación, Constantino decidió convocar un gran concilio de obispos que trataría, además de la cuestión arriana, toda una serie de problemas que requerían solución.[15]

14 Atanasio, *De syn.* XV (*NPNF*, 2nd series, IV:457-58).

15 El breve sumario de los acontecimientos que aquí narramos no pretende más que servir de introducción al Concilio de Nicea. Hay narraciones más detalladas en

El concilio se reunió en la ciudad de Nicea de Bitinia en el año 325, y a él asistieron más de trescientos obispos. Para estos obispos, la mayoría de los cuales había conocido la persecución, esta gran asamblea, bajo los auspicios del Imperio, y a la que todos habían concurrido haciendo uso de las postas del Emperador, era un verdadero milagro.

> En efecto, los más distinguidos de entre los ministros de Dios de todas las iglesias que abundaban en Europa, Africa y Asia estaban allí reunidos. Y una sola casa de oración, como si hubiese sido ampliada por Dios, bastaba para incluir a una vez a sirios y cilicios, a fenicios y árabes, a delegados de Palestina, y a otros del Egipto, a tebanos y libios, juntamente con quienes venían de la región de Mesopotamia. También había en la conferencia un obispo persa, y ni aún faltaba entre ellos un escita. El Ponto, Galacia y Panfilia, Capadocia, Asia y Frigia, cada región envió a sus prelados más distinguidos. Y tampoco dejaron de asistir quienes vivían en los distritos más remotos de Tracia y Macedonia, de Acaya y del Epiro. Hasta de la misma España, uno de fama universal ocupó su puesto como un individuo en la gran asamblea.[16]

De los obispos que asistieron al concilio, sólo unos pocos tenían opiniones firmes acerca de lo que había de discutirse. Por una parte, el pequeño grupo de «colucianistas», encabezado por Eusebio de Nicomedia —puesto que Arrio no era obispo, no era miembro del concilio— parece haber creído que no sería difícil lograr el apoyo de la mayoría. Por otra parte, otra minoría, encabezada por Alejandro de Alejandría y en la que no faltaban algunos obispos de tendencias sabelianas, iba dispuesta a lograr la condenación de Arrio. Pero la inmensa mayoría no parece haberse percatado de la gravedad del asunto, y su temor al sabelianismo le hacía reacia a toda condenación excesivamente fuerte de las tendencias subordinacionistas. Además, el Emperador, cuyo interés estaba en la unidad del Imperio más que en la unidad de Dios, se inclinaba a buscar una fórmula que fuese aceptable para el mayor número posible de obispos.

Sin embargo, los arrianos —que después sabrían actuar con más tacto— interpretaron mal el sentir de la mayoría, y esto ocasionó su caída. Al parecer, Eusebio de Nicomedia, creyendo que ésa era la mejor

diversas historias de la Iglesia. Un punto importante que frecuentemente no se discute en tales obras puede verse en H. Chadwick, «Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *JTS*, n.s. 9 (1958), 292-304.

16 Eusebio, Vita Const., III:7 (*NPNF*, Second series, I, 521).

política, leyó ante la asamblea una exposición de la fe arriana en su forma más extrema. Ante tal exposición, la indignación de los obispos fue grande, y desde ese momento la causa arriana estuvo perdida.[17] Durante algún tiempo se trató de producir un documento que, haciendo uso de términos escriturarios, declarase claramente que el Hijo no es una criatura. Pero los arrianos tenían sus propias interpretaciones de todos los textos a que se les enfrentaba.[18] Fue entonces que el Emperador intervino y sugirió que se añadiese el término «consubstancial» —*homousios*— a fin de aclarar el carácter divino del Hijo.[19] Con esta indicación, que es posible que haya sido sugerida al Emperador por Hosio de Córdoba, el credo que Eusebio había propuesto fue revisado y transformado por un grupo de obispos que estaban decididos a condenar el arrianismo.[20] El resultado fue el siguiente credo, que el concilio hizo suyo:

> Creemos en un Dios Padre Todopoderoso, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles;
>
> Y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; engendrado como el Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios; luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho; consubstancial al Padre; mediante el cual todas las cosas fueron hechas, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra; quien para nosotros y para nuestra salvación descendió y se hizo carne, y se hizo hombre, y sufrió, y resucitó al tercer día, y vendrá a juzgar a los vivos y los muertos;
>
> Y en el Espíritu Santo.
>
> A quienes digan, pues, que hubo (un tiempo) cuando el Hijo de Dios no existió, y que antes de ser engendrado no existía, y que fue hecho de las cosas que no son, o que fue formado de otra substancia (hipóstasis) o esencia (usía), o que es una criatura, o que es mutable o variable, a éstos anatematiza la Iglesia católica.[21]

17 Teodoreto, *HE*, VIII:1, 5.
18 Atanasio, *De decret*. V:19-20.
19 Eusebio, *Ep. ad Caesar*. IV.
20 Véase sin embargo H. Kraft, «Ομοούσιος», *ZschrKgesch*, 66 (1954-55), 1-24.
21 J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres, 1950) pp. 215-16. Sobre las fuentes y los diversos textos del credo de Nicea, véase I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno* (Madrid, 1947), pp. 8-22.

¿Cómo interpretaban los obispos reunidos en Nicea este credo que acababan de formular y que desde entonces en adelante debía ser el credo que todas las iglesias aceptarían como suyo? Es difícil saberlo, y hasta podemos imaginar que quienes firmaron la fórmula de Nicea la interpretasen de diversos modos, según su propia tradición teológica.

Para los pocos teólogos que representaban al Occidente en el Concilio, pero cuya influencia era grande a través de Hosio de Córdoba, el término «homousios» debe haber sido una traducción aproximada de la unidad de substancia que había venido a ser doctrina tradicional en el Occidente desde tiempos de Tertuliano.

Y ésta es precisamente la manera tradicional en que el Occidente ha interpretado la fórmula de Nicea. Pero esta interpretación —por muy ortodoxa que sea— no corresponde a la realidad histórica del problema que se debatía, que no era tanto la unidad entre el Padre y el Hijo como la divinidad de este último.

Había, sin embargo, otros obispos que interpretaban el término «homousios» de manera semejante, y veían en él una afirmación, no sólo de la divinidad del Hijo, sino también de la unidad absoluta y sin distinciones esenciales entre el Padre y el Hijo. Entre éstos conviene mencionar a Eustatio de Antioquía y Marcelo de Anquira, pues ambos jugaron un papel importante en la condenación del arrianismo en Nicea. Tanto Eustatio como Marcelo se contaban entre los opositores de las especulaciones de Orígenes, y sobre todo de las de sus discípulos. En esto concordaban con el antiguo obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, aunque cuidaban de no caer en los errores cristológicos en que éste había caído al negar la divinidad esencial del Salvador. Sin embargo, su doctrina de Dios se acercaba al monarquianismo, aunque no al monarquianismo desarrollado de Sabelio y sus seguidores, sino que se trataba más bien de una teología arcaica en la que no existía la precisión y claridad que era de esperarse tras los trabajos de Orígenes. Aunque es poco lo que sabemos acerca de la doctrina trinitaria de Eustatio, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que para él el término «homousios» implica una unidad tal que las tres personas de la Trinidad no pueden subsistir como tales.[22] En cuanto a Marcelo, su doctrina nos es más conocida. Según el obispo de Anquira, Dios es uno, y se nos da a conocer como Padre, Hijo y Espíritu Santo, no como tres etapas sucesivas de la revelación, sino como tres modos de la acción de Dios. Pero Marcelo no va más allá de la Trinidad económica, y no se

22 R.V. Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine* (Cambridge, 1928), pp. 88-93.

atreve a hablar de la subsistencia hipostática de las diversas personas.[23] Como era de esperarse, esta insistencia en la unidad de Dios, carente de un contrapeso que afirmase la Trinidad, hacía a Eustatio, y sobre todo a Marcelo, sospechosos de sabelianismo.[24]

En tercer lugar, la pequeña minoría de seguidores de Alejandro, que había venido al Concilio con el firme propósito de lograr la condenación de Arrio, tendía a interpretar la fórmula «homousios» como una afirmación de la eternidad y divinidad del Hijo, que era el punto de conflicto entre Arrio y los «origenistas de derecha». Para ellos, esta fórmula no era tan explícita como lo hubieran deseado, pues su ambigüedad resaltaba a simple vista, y siempre dejaba el camino abierto a las especulaciones del «origenismo de izquierda». Sin embargo, esto era todo cuanto podía esperarse de una asamblea en la que ellos eran la minoría, y por ello Alejandro y los suyos se dieron por satisfechos.

La inmensa mayoría de los obispos, por otra parte, había recibido la *influencia de Orígenes y temía más al sabelianismo que al arrianismo*, y si se dispuso a firmar el símbolo de Nicea esto se debió, primero, al impacto que había producido el extremismo de la afirmación de fe de Eusebio de Nicomedia; segundo, a la presencia imperial, que sobrecogía a los más valientes; tercero, a la posibilidad de interpretar el «homousios», no como una afirmación de la unidad absoluta y sustancial de Dios, sino más bien como una afirmación de la divinidad del Hijo.

Por último, los arrianos interpretaron el credo de diversos modos, y tomaron ante él actitudes diversas. Algunos —la mayoría— firmaron tanto el credo como los anatemas, buscando para ello alguna interpretación que les permitiese hacerlo sin violar sus conciencias. Otros firmaron el credo, pero no los anatemas. Otros, en fin, no firmaron ni lo uno ni lo otro.[25]

En cuanto al Emperador, no sabemos cuál era su propósito al sugerir que se incluyese el término «homousios». Al parecer, pensó que este término bastaría para detener las especulaciones acerca de la substancia del Padre y del Hijo, y para poner fin a las discusiones que él no alcanzaba a comprender y que sin embargo amenazaban con dividir su imperio.

23 M.D. Chenu, «Marcel d'Ancyre», *DTC*, IX: 1933-1998, discute el modo en que Marcelo entendía el «homousios».

24 Véase Sellers, *Eustathius*, p. 98.

25 La historia de que Eusebio de Nicomedia y otros dirigentes arrianos firmaron una versión del credo en la que la palabra «homousios» había sido sustituida por «homoiusios» no es más que una leyenda cuyo propósito es salvar el honor de los «colucianistas» que firmaron el símbolo niceno.

En conclusión, podemos afirmar que había una gran ambigüedad en la fórmula de Nicea. La fórmula que se había escogido para expresar el carácter divino del Hijo podía interpretarse también como una afirmación de la unidad de Dios. Esto, junto al hecho de que la fórmula de Nicea nada decía acerca de la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pronto hizo que se sospechase de una fórmula que dejaba la puerta abierta al sabelianismo.

Es por esto que, a pesar de que el arrianismo fue condenado en Nicea, tal condenación no logró erradicarlo de la Iglesia, y durante más de cincuenta años se continuó luchando antes de que por fin se llegase a su condenación final y definitiva.

En el entretanto, se produjo una de las más arduas y complejas controversias en la historia de la Iglesia, y en ella participaron algunos de los más grandes teólogos que el cristianismo ha producido.

XII

La controversia arriana después del Concilio de Nicea

Si bien el Concilio de Nicea condenó el arrianismo, tal condenación no puso término a la controversia, que se prolongó por más de cincuenta años. Esto se debió, por una parte, a las dudas sinceras que algunos obispos tenían acerca de la fórmula nicena y, por otra parte, a las vicisitudes de la política, que a partir de la conversión de Constantino vino a ocupar un sitio de importancia en toda controversia teológica.

El descontento de los obispos con la decisión de Nicea era de esperarse. Mientras el Concilio estaba en sesión, y en presencia del arrianismo tal como Eusebio de Nicomedia lo había expuesto, los obispos se sintieron inclinados a aceptar y firmar una fórmula que condenaba al arrianismo sin decir una palabra del sabelianismo. Pero al regresar a sus diócesis, donde el arrianismo no constituía aún una amenaza, y donde tenían que enfrentarse a menudo a tendencias sabelianas, los mismos obispos que habían constituido la mayoría en Nicea comenzaron a dudar de la sabiduría de su decisión.

Además, la oposición al arrianismo en Nicea había unido en su seno a elementos muy dispares: el origenismo de derecha de Alejandría, el anti-origenismo de Antioquía y Asia Menor y el sentido práctico y anti-especulativo del Occidente. Tal alianza, que resulta comprensible

ante la amenaza de las especulaciones del arrianismo, no podía presentar un frente unido cuando los dirigentes arrianos se dedicasen a atacar separadamente a uno u otro de sus componentes.

Por otra parte, la orden de destierro contra Arrio y los suyos con que Constantino quiso mostrar y hacer valer su apoyo a las decisiones del Concilio sentó un triste precedente: desde entonces, cuando fracasaran los argumentos teológicos, y aún antes de acudir a ellos, se podía siempre apelar a los recursos de la política, y hacer enviar al enemigo al destierro. Debido a la política vacilante de Constantino, que unas veces apoyaba a los nicenos y otras arremetía contra ellos, y debido sobre todo a las vicisitudes de la política después de la muerte de Constantino, el siglo cuarto —sobre todo en el Oriente— se caracteriza por la extrema complejidad y fluidez de las diversas posiciones y alianzas. Aunque en algunas ocasiones los defensores de Nicea hicieron uso de la política y la adulación para asegurar su posición teológica, no cabe duda de que fueron los arrianos —y sobre todo Eusebio de Nicomedia— quienes se distinguieron por tales prácticas.

La política eclesiástica de Constantino consistía en hacer de la Iglesia «el cemento del Imperio». Por ello, y porque no alcanzaba a ver qué importancia podían tener las sutilezas que debatían los teólogos, se exasperaba con facilidad contra quienes adoptaban una actitud firme con respecto a su posición teológica. Esta fue la razón que le impulsó, tras el Concilio de Nicea, a enviar al exilio a Arrio y a todos cuantos se negaron a firmar el credo niceno. Por la misma razón Eusebio de Nicomedia fue enviado al exilio pocos meses después. Deshaciéndose de estos elementos extremistas, Constantino esperaba solidificar la paz que el Concilio de Nicea creía haber establecido.

Durante algún tiempo —unos cinco años— los defensores de Nicea dominaron la situación. Las tres sedes principales —Roma, Alejandría y Antioquía— estaban ocupadas por obispos cuya posición era de franco apoyo a la fórmula y las decisiones de Nicea, y Hosio de Córdoba era uno de los principales consejeros imperiales. Pero esta situación no podía durar mucho, pues los arrianos no dejaban de moverse, tratando de persuadir al Emperador de que los anti-arrianos eran unos rebeldes intransigentes, y de convencer a los obispos más conservadores de que la fórmula de Nicea servía los fines del sabelianismo.

El exilio de Eusebio de Nicomedia no duró mucho, pues pronto se percató de su error de táctica al proclamar abiertamente los aspectos más extremistas del arrianismo. Tras reconciliarse con Constantino, regresó a ocupar su sede en Nicomedia, donde estaba la residencia de verano del Emperador, y desde allí supo ganarse el favor de la corte y hasta del propio monarca. Por su parte, Arrio escribió al Emperador

una carta en que se mostraba dispuesto a llegar a un entendimiento con el resto de la Iglesia, y Constantino le permitió volver del exilio. Algún tiempo después el Emperador ordenó al obispo de Constantinopla, Alejandro, que admitiese a Arrio a la comunión. Alejandro creía que ello constituía un sacrilegio, y no sabía aún qué decisión tomar cuando la muerte de Arrio le libró de su perplejidad.

Durante los primeros años que siguieron a Nicea, los arrianos, que poco a poco establecían alianza con la inmensa mayoría de los obispos —que eran más anti-sabelianos que otra cosa— no se atrevieron a atacar abiertamente las decisiones del gran Concilio de Constantino. Tal política les hubiese procurado la inmediata enemistad del Emperador. Luego, se dedicaron a atacar individualmente, y bajo diversos pretextos, a los principales defensores de Nicea.

Alejandro de Alejandría murió en el año 328, y le sucedió su hombre de confianza, Atanasio, que había estado en Nicea y que habría de dedicar su vida a defender las decisiones que allí se habían tomado. Luego, los principales opositores que en el Oriente tenían los arrianos eran Eustatio de Antioquía, Marcelo de Anquira y Atanasio de Alejandría.

Haciendo uso de la buena fe de la gran masa de obispos antisabelianistas, y también de sus buenas relaciones en la corte, Eusebio de Nicomedia comenzó una serie de ataques personales contra los principales dirigentes del partido niceno. Aunque en el fondo había una cuestión doctrinal, a menudo fueron acusaciones de orden moral o disciplinario las que más daño hicieron a los obispos nicenos.

El primero en caer fue Eustatio de Antioquía. En el año 330 —es decir, cinco años después del Concilio de Nicea— Eusebio de Nicomedia logró que fuese condenado como adúltero, tirano y hereje. Para dar base a la primera acusación, una mujer con un niño en los brazos se presentó ante un sínodo que se había reunido en Antioquía al efecto, y allí juró que Eustatio era el padre de la criatura. No había testigo alguno que pudiese corroborar las relaciones ilícitas de Eustatio con la mujer en cuestión, pero el sínodo —que de antemano se había hecho el propósito de condenar al obispo— aceptó las declaraciones de la mujer sin hacer más indagaciones acerca de su veracidad. A la acusación de adulterio se unió la de tiranía, acusación siempre fácil de probar contra un obispo en una iglesia como la de Antioquía, donde a menudo se producían divisiones con las que era necesario tratar con mano dura. Por último, la acusación principal —la de herejía— se basaba en la tendencia de Eustatio a subrayar la unidad esencial de Dios, lo cual le hacía sospechoso de sabelianismo. Puesto que Eustatio afirmaba que el Padre y el Hijo eran de la misma substancia, pero no lograba expresar

claramente la distinción entre ambos, los obispos congregados veían en él un exponente del sabelianismo. Esta acusación se hacía tanto más verosímil por cuanto Eustatio había entablado controversias teológicas, no sólo con los arrianos, sino aún con los origenistas de izquierda moderada como Eusebio de Cesarea. En estas controversias Eustatio había atacado el subordinacionismo de sus opositores. En consecuencia, Eustatio fue condenado y depuesto. De nada le sirvió apelar al Emperador, pues Eusebio de Nicomedia y los suyos añadieron a las acusaciones anteriores la de haberse expresado en forma irrespetuosa acerca de la madre de Constantino. El resultado fue que Eustatio fue desterrado a Tracia, donde murió algún tiempo después, tras haber escrito algunas obras contra los arrianos. Pero su historia no terminó con esto, pues sus seguidores antioqueños nunca aceptaron su condenación, y mucho menos el nombramiento de su sucesor. Se creó así un cisma que duró largos años y que hizo más profunda la intranquilidad de la iglesia oriental. En cuanto a la supuesta madre del hijo de Eustatio, en su lecho de muerte confesó que su testimonio había sido comprado por los enemigos del obispo antioqueño.[1]

Mucho más temible que Eustatio era Atanasio, el sucesor de Alejandro en la sede de Alejandría. La importancia de esta sede, su fama tradicional como centro de la actividad teológica en el Oriente, y sus relaciones estrechas con el occidente, hubiesen bastado para hacer de su obispo un enemigo temible. A esto debía sumarse el hecho de que ocupaba esa sede uno de los más grandes hombres que jamás la hayan ocupado: Atanasio de Alejandría. Como opositor del arrianismo, Atanasio no sólo era intransigente, sino que además sabía tomar la ofensiva. Por estas razones, Atanasio fue durante años el gran campeón de la fe nicena, y también el objetivo fundamental de los ataques de Eusebio de Nicomedia.[2]

---

1 Acerca de la teología e historia de Eustatio, véase R.V. Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine* (Cambridge, 1928). Sobre la fecha de los acontecimientos que aquí se narran, véase R.P.C. Hanson, «The Fate of Eustathius of Antioch», *ZschrKgesch*, 95 (1084), 171-79. Sobre la teología de Eustatio, además de Sellers, véase M. Spanneut, «Eustathe d'Antioch Exégète», *SP*, 7 (1966), 549-59.

2 Sobre la vida de Atanasio y los acontecimientos de su tiempo véase H. Lietzmann, *A History of the Early Church*, Vols. III-IV (Londres: 1950-51). Véase también F.L. Cross, *The Study of St. Athanasius* (Oxford, 1945); J. Pelikan, *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought* (Nueva York, 1962); M. Tetz, «Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien», *ZschrKgesch*, 90 (1979), 304-34. Un estudio que aporta nuevas ideas es el de E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* (Leiden, 1968).

Ya en el año 331 Atanasio se vio obligado a defenderse ante el Emperador de las acusaciones de sus enemigos. Las acusaciones eran falsas y no lograron convencer a Constantino; pero éste, fiel a su política de mantener la paz en la Iglesia, veía en el obispo alejandrino un fanático extremista que no podía sino causar dificultades. Por ello, cuando algunos años más tarde un sínodo reunido en Tiro bajo la dirección de Eusebio de Nicomedia condenó y depuso a Atanasio a base de las mismas acusaciones, el Emperador no se sentía inclinado a contradecir al sínodo, sino que buscaba un pretexto para desterrar a Atanasio sin afirmar que las acusaciones que él mismo había declarado ser falsas ahora resultaban ciertas. Este pretexto fue provisto por Eusebio y sus compañeros, que acusaron a Atanasio de proyectar suspender los envíos de trigo de Alejandría a la capital. En consecuencia, Atanasio partió en el primero de una larga serie de exilios. Mas el obispo alejandrino no cejaba en su empeño de sostener la fe nicena, y aprovechó su exilio para visitar el Occidente y establecer allí vínculos que luego habrían de serle de gran utilidad.

En cuanto a Marcelo de Anquira —el otro obispo oriental que se había opuesto resueltamente al arrianismo en Nicea— su condenación no resultó difícil, pues su pensamiento se inclinaba claramente al monarquianismo. En el año 336 —el mismo año de la muerte de Arrio— un sínodo en Constantinopla le condenó y depuso, «por sostener la doctrina de Pablo de Samosata», y el Emperador le condenó al destierro. Marcelo también marchó hacia el Occidente, donde más tarde establecería contacto con el obispo de Roma, Julio y con Atanasio —en el segundo exilio de éste. Sin embargo, el propio Atanasio no se sentía cómodo con el apoyo de quien tanto se acercaba al monarquianismo, y en una de sus obras atacó sus doctrinas, aunque sin mencionar su nombre.[3]

En resumen, podemos decir que durante el período que va del Concilio de Nicea a la muerte de Constantino en el año 337, los defensores del «Gran Concilio» sufrieron derrota tras derrota. El interés del Emperador, que era de carácter político más que teológico, unido a la habilidad política de Eusebio de Nicomedia y los suyos, fue la causa principal de tales derrotas. A esto ha de sumarse la incapacidad de algunos de los principales defensores de Nicea de mostrar en qué modo su doctrina difería del sabelianismo. Además, Eusebio de Nicomedia y los suyos, haciendo con ello gala de gran astucia, se abstuvieron de atacar abiertamente la fórmula nicena. La última derrota para los

---

3 *Oratio contra Arianos* IV (*PG*, XXVI, 469-526; *NPNF*, Second series, IV, 433-447).

nicenos, aunque más simbólica que real, fue el hecho de que Constantino fuese bautizado en su lecho de muerte por Eusebio de Nicomedia.

A la muerte de Constantino, le sucedieron sus tres hijos, Constantino II, Constante y Constancio. El Oriente quedó en manos de Constancio, mientras que sus hermanos se dividían el Occidente, tocándole a Constante la región de Italia y el Ilirio, y a Constantino II las Galias y el Norte de Africa.

Al principio, la nueva situación política tendió a favorecer a los nicenos, y uno de los primeros actos de Constantino II tras recibir noticias de la muerte de su padre fue ordenar la restauración de Atanasio a su sede en Alejandría. Seguidamente, otros exiliados fueron restituidos a sus cargos, entre ellos Marcelo de Anquira.

Pero pronto resultó claro que Constancio, a quien había tocado gobernar el Oriente, estaba decidido a apoyar a los seguidores de Eusebio de Nicomedia, quien ocupaba ahora la sede de Constantinopla. Las razones de Constancio no son del todo claras, pero parece que, además o aparte de las cuestiones teológicas, le interesaba lograr la hegemonía del obispo de su capital sobre todas las demás sedes apostólicas, y sobre todo las dos principales del Oriente: Antioquía y Alejandría. Puesto que, desde la deposición de Eustatio, Antioquía había estado bajo el dominio de Eusebio de Nicomedia y los suyos, sólo restaba someter la sede alejandrina a ese mismo dominio. Por otra parte, Constancio no podía estar seguro de la continuación de las buenas relaciones entre él y sus hermanos, y deseaba que la Iglesia en su sección del Imperio estuviese dirigida por quienes le fuesen leales. Estas condiciones dieron origen a una especie de alianza entre Eusebio y Constancio que hizo a la causa nicena sufrir rudos golpes.

En el Occidente, el arrianismo nunca había logrado echar raíces, pues allí el temor al sabelianismo no era tan marcado, y se había llegado mucho antes a la fórmula «una substancia y tres personas», que —al menos en su primera parte— concordaba con la fórmula de Nicea. Pero las relaciones entre los emperadores de Occidente, Constante y Constantino II, no eran del todo amistosas, y dieron por fin en una guerra que a su vez terminó con la muerte de Constantino II en el año 340. Estas rivalidades en el Occidente disminuían su influencia sobre el Oriente, de modo que Constancio pronto se sintió libre para proseguir una política de obstaculización de la causa nicena. En el año 339, Atanasio se vio obligado a partir de nuevo hacia el exilio, esta vez en Roma.

Tras la muerte de Constantino II en el año 340, al quedar unido el Occidente bajo Constante, Constancio se vio obligado a moderar su política, y los defensores de Nicea lograron un respiro que permitió a

Atanasio regresar a Alejandría en el 346. Sin embargo, Constancio no se apartó de su política de apoyo a los opositories de Nicea, sino que sólo la hizo más moderada debido a la influencia de Constante y el Occidente.

Todo este período que va del Concilio de Nicea al de Constantinopla en el año 381 se caracteriza por los numerosos sínodos que se reunieron para tomar acción en favor de uno u otro bando. Durante los primeros años estos sínodos se limitaron a atacar a los defensores de Nicea a base de cuestiones de moral y administración, y el aspecto doctrinal quedó reducido a algunas acusaciones de sabelianismo. A partir de la muerte de Constantino, sintiéndose apoyados por Constancio, los anti-nicenos adoptaron una nueva política, que consistía en producir nuevos credos cuyo propósito era el de suplantar al de Nicea. Estos credos no eran arrianos, y algunos de ellos hasta pretendían condenar el arrianismo. Pero el tipo de arrianismo que condenaban era tan extremo que cualquier arriano moderado podía firmarlo sin dificultades de conciencia. Así, un sólo sínodo, el llamado «Concilio de la Dedicación», que se reunió en Antioquía en el año 341, produjo cuatro credos diversos.

La fuerza de los anti-nicenos parecía cada vez mayor. Ursacio, Valente y Germinio, cuya posición no era la de simples anti-nicenos conservadores, sino la de arrianos convencidos, llegaron a ser los consejeros favoritos del Emperador Constancio, y éste quedó como dueño absoluto del Imperio tras la muerte de Constante en el año 350. En el 355, los consejeros arrianos del Emperador le sugirieron una fórmula según la cual había un Dios y el Hijo era claramente inferior al Padre. Esta fórmula, conocida como la «blasfemia de Sirmio», decía:

> Pero puesto que muchas personas se han pertubado sobre las cuestiones sobre la substancia, que en griego se llama ousia, es decir, con más precisión, sobre el *homooúsion* [de la misma substancia] o *homoioúsion* [de substancia semejante], tales cosas no han de mencionarse. Tampoco se ha de hacer exposición alguna de ellas por razón y consideración de que no se encuentran en las Sagradas Escrituras, que están por encima de la compresión humana, y que nadie puede declarar el nacimiento del Hijo, de quien se ha escrito: su generación ¿quién la contará? Porque resulta claro que solamente el Padre sabe cómo engendró al Hijo, y solamente el Hijo cómo fue engendrado por el Padre. No hay duda alguna de que el Padre es superior. Nadie puede dudar que el Padre es mayor que el Hijo en honor, dignidad, esplendor, majestad y en el nombre mismo de Padre, según lo testifica el mismo Hijo: Quien me envió es mayor que yo. Y nadie *ignora que es doctrina católica* [es decir, universal y ortodoxa] que hay dos personas que son el Padre y el Hijo; y que el Padre es mayor, y que el Hijo está subordinado al Padre, juntamente con todas la cosas que el Padre le subordinó, y que el Padre no tiene principio y es invisible, inmortal e

impasible, mientras que el Hijo fue engendrado por el Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, y que la generación de éste Hijo, como se ha dicho, nadie la conoce sino su Padre.[4]

Naturalmente, esta prohibición de toda discusión o enseñanza acerca de la «substancia» o «usia» de Dios equivalía a una condenación del Concilio de Nicea, pero los arrianos se consideraban ya suficientemente fuertes para llevar a cabo un ataque frontal. El Emperador prestó su apoyo decidido a esta fórmula, y pretendió imponerla, no sólo en el Oriente, donde el «homousios» nunca había logrado gran popularidad, sino aún en el Occidente, donde la unidad de substancia era doctrina tradicional de la Iglesia. Sus métodos fueron violentos, y hasta el anciano Hosio de Córdoba[5] y el papa Liberio[6] se doblegaron ante el Emperador y repudiaron la decisión del Concilio de Nicea.

A partir de este momento, los arrianos creyeron haber ganado la batalla, y éste fue su error. Si bien el credo niceno nunca había logrado gran popularidad, tampoco la había logrado el arrianismo, y la facilidad con que Eusebio de Nicomedia primero y Ursacio y Valente después lograron producir una reacción contra Nicea se debía al temor al sabelianismo que sentía la inmensa mayoría de los obispos orientales, y no a una verdadera simpatía hacia el arrianismo. Entre quienes Atanasio llamaba «arrianos», la mayoría no lo era en realidad, y reaccionarían contra el arrianismo tan pronto como éste osase mostrar su verdadera naturaleza. Luego, con el avance del arrianismo a partir de la muerte de Constante, viene también la clarificación de posiciones entre los opositores de Nicea. A partir de mediados del siglo cuarto,

4 Hilario, *De syn.* XI (*NPNF*, 2nd series, 9:6-7). Véase Atanasio, *De syn.* XXVIII (*NPNF*, 2nd series, IV: 466).

5 Ha habido varios intentos de exonerar a Osio de tal acusación: H. Yaven, *Osio, obispo de Córdoba* (Barcelona, 1945); R. Serratosa, «Algo más sobre Osio de Córdoba», *Est*, 13 (1957) 65-84; U. Domínguez Del Val, «Osio de Córdoba», *RET*, 18 (1958) 141-65, 262-81; B. Llorca, «El problema de la caída de Osio de Córdoba», *EstEcl*, 33(1959), 39-56. Pero parece claro que sí aceptó la fórmula de Sirmio, aunque probablemente bajo extrema presión. Véase V.C. De Clerq, *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period* (Washington, 1954). Hay otras referencias en U. Domínguez Del Val, «La bibliografía de los últimos tiempos sobre Osio de Córdoba», *CD*, 171 (1958), 485-89; G.S.M. Walker, «Ossius of Cordova and the Nicene Faith», *SP*, 9 1966), 316-20.

6 También en el caso de Liberio ha habido intentos de negar que de hecho haya firmado la fórmula de Sirmio. Tal es la obra de F. S. Blanes, *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba, y de Liberio, obispo de Roma* (Madrid, 1928). Pero véase M. Goemans, «L'exil du pape Libère», *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrecht, 1963), pp. 184-89. Véase también J. Herrmann, «Ein Streitsgespräch mit verfarenschlechtichen Argumenten zwischen Kaiser Konstantius und Bischof Liberius», *Festschrift für Hans Liermann* (Erlangen, 1964), pp. 77-86.

aparecen entre los opositores del «homousios» niceno a lo menos tres partidos, que se conocen por los nombres de *anomoeano, homoeano y homoiusiano* (nótese la diferencia entre *homousiano* y *homoiusiano*).

Los *anomoeanos* —del griego *anomoios*, desigual—o arrianos extremos afirmaban que el Hijo era «distinto del Padre en todo». El Hijo no es de la misma substancia —*homousios*— que el Padre, ni tampoco de una substancia semejante —*homoiusios*— sino que es «de una substancia distinta». Es Hijo de Dios, no por su substancia, sino porque participa del poder o actividad del Padre.[7] En el sentido estricto del término, sólo el Padre es Dios, puesto que Dios por naturaleza carece de origen, y el Hijo se origina del Padre. El Hijo es «un generación del ingénito», una «criatura del no creado», y una «obra del que no fue hecho».[8] Los principales portavoces de esta posición, que era en extremo racionalista,[9] eran Aetio[10] y Eunomio.[11]

Los *homoeanos* —del griego *homoios*, semejante— son conocidos también como «arrianos políticos». En efecto, para ellos la relación entre el Padre y el Hijo es una relación de semejanza, pero nunca llegan a definir en qué consiste esa semejanza. Puesto que siempre que dos cosas son semejantes son también diferentes, esta posición se presta a diversas interpretaciones según la conveniencia del momento. Sin embargo, los dirigentes de este partido —hombres como Ursacio y Valente— eran arrianos convencidos, y no vacilaban en prestar su apoyo a los *anomoeanos* siempre que las circunstancias lo permitieran.[12] En cuanto a la cuestión del *homousios*, los *homoeanos* se inclinaban a evitar su discusión, pues este término los forzaba a definir el carácter de la «semejanza» entre el Padre y el Hijo. Es por esto que, como hemos visto más arriba, Ursacio y Valente aconsejaron a Constancio que prohibiese toda discusión de la consubstanciabilidad y de la semejanza entre el Padre y el Hijo.[13]

7 Sobre este punto los anomoeanos constituyen un desarrollo posterior de la doctrina arriana original. Véase X. Le Bachelet, «Anoméens», *DTC*, I:1324-25; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine* (Londres, 1960), p. 249.

8 Eunomio, *Apol.* XXVIII (*PG*, XXX:868).

9 Gregorio de Nisa les acusaba de entender a Dios según las categorías aristotélicas. *Cont. Eunom.* I:12.

10 Véanse los cuarenta y siete argumentos de Aetio citados por Epifanio, *Pan.* LXXVI.

11 Su *Apología* puede verse en *PG*, XXX:835-68. Debido a la importancia de Eunomio, a los anomoeanos a veces se les llama «eunomianos».

12 Aunque a veces lo homoeanos estuvieron dispuestos a condenar el arrianismo más extremo. Véase Atanasio, *Apol. contra Arian.* LVIII.

13 Como puede verse en la «Confesión Macróstica» —o «Confesión de líneas largas»— citada por Atanasio, *De syn.* XXVI, y en los credos del 359 y 360. Véase Teodoreto, *HE* II:21 y Atanasio, *De Syn.* XXX.

Los *homoiusianos* —del griego *omoiousios*, de semejante substancia— a quienes se da erróneamente el nombre de semi-arrianos,[14] son los continuadores de la antigua oposición a la fórmula de Nicea, que se basaba, no en su condenación del arrianismo, sino en su falta de precisión frente al sabelianismo. Este partido apareció como tal cuando, tras la llamada «blasfemia de Sirmio», los elementos más moderados se percataron de la necesidad de oponerse, no sólo al sabelianismo, sino también al arrianismo. La «blasfemia de Sirmio» se produjo en el año 357, cuando los *homoeanos*, convencidos de la victoria del arrianismo, se unieron a los *anomoeanos* y redactaron un credo en el que se afirmaba que el Hijo era substancialmente distinto del Padre, y que la relación entre ambos no podía ser expresada por el término «homousios», ni tampoco «homoiusios». Esta es la primera vez que el término «homoiusios» aparece en los documentos que se conservan, pero el hecho de que se le ataque parece implicar que ya algunos comenzaban a hacer uso de él como un medio de evitar caer tanto en el sabelianismo como en el arrianismo. En todo caso, tras la «blasfemia de Sirmio» aparece en la historia del pensamiento cristiano el partido de los *homoiusianos*, dirigido por Basilio de Anquira, que había sucedido a Marcelo en esa sede. Al principio, los *homoiusianos* —además de Basilio, debemos mencionar a Cirilo de Jerusalén y Melecio de Antioquía— se oponían tanto a los arrianos como a los nicenos, pero lentamente se fueron percatando de que, por lo menos en su intención, su posición coincidía con la de quienes proclamaban el *homousios*.

El nacimiento del partido *homoiusiano* como grupo definido data del año 358, cuando un sínodo reunido en Anquira bajo la presidencia de Basilio produjo la primera fórmula *homoiusiana*.[15] En esta fórmula puede verse la reacción de la mayoría conservadora frente a la «blasfemia de Sirmio». En ella se afirma categóricamente la semejanza substancial entre el Hijo y el Padre. Esta semejanza es tal que, en lo que se refiere a la distinción entre el Creador y las criaturas, el Hijo se halla claramente junto al Padre, y no es en modo alguno una criatura. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya una identidad total entre el Padre y el Hijo, pues sus substancias —*usiai*— no son una, sino dos. Aquí se emplea el término «usia» en el sentido que después se reservará para el término «hipóstasis», y por ello parece haber aún una enorme distancia entre la unidad substancial proclamada por Nicea y la posición de los *homoiusianos*. Pero esta distancia, que en muchos sentidos

14 Epifanio, *Pan.* LXXIII.

15 Citado por Epifanio, *Pan.* LXXIII:3,11. Véase J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius* (Leipzig, 1900).

es sólo verbal, se hará cada vez más pequeña, hasta llegar a un acuerdo total. Este partido logró una victoria importante cuando Constancio, probablemente tratanto de encontrar una vía media que le trajera cierta unidad a un imperio que se dividía cada vez más por razones religiosas, se declaró a favor suyo.[16]

La falta de precisión en los términos empleados fue causa de muchas de las dificultades con que tropezó la Iglesia del siglo cuarto en su intento de definir la relación entre el Padre y el Hijo. En el Occidente, se había llegado a una terminología fija, y el término «substancia» se empleaba para designar la deidad común, mientras que las subsistencias individuales del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo recibían el nombre de «personas». En el Oriente, por el contrario, no existía la misma exactitud y rigidez en la terminología. Para los orientales, *usía* e *hipóstasis* eran sinónimos —como tales los emplea el credo de Nicea— y no existía término alguno que tradujese adecuadamente el término latino «persona». Luego, cuando los nicenos hablaban de una sola *usía*, la inmensa mayoría de los obispos veía en ello un intento de regresar al sabelianismo. Y cuando los obispos conservadores —en este caso los *homoiusianos*— hablaban de una dualidad de *usía*, los nicenos creían que se trataba de una forma velada del arrianismo.

Así estaban las cosas cuando la muerte de Constancio y la llegada al trono imperial de Juliano el Apóstata, que como pagano que era no se interesaba demasiado en los debates teológicos, privaron de todo apoyo político a todos los partidos religiosos y fue necesario que cada uno de ellos buscase la victoria por medios teológicos y doctrinales.

En tal situación, Atanasio dio un paso decisivo,[17] que en última instancia habría de llevar al triunfo de la causa nicena: en un sínodo reunido en Alejandría en el año 362, declaró que las diferencias verbales no eran importantes, siempre que el sentido fuese el mismo. Así, tanto la frase «tres hipóstasis» como la frase opuesta, «una hipóstasis» son aceptables siempre que no se interprete la primera de tal modo que se dé en el triteísmo, ni la segunda de manera sabeliana.[18] Con esto, los nicenos abrían el camino a una alianza con la mayoría conservadora. Sólo faltaba un largo proceso de clarificación de términos y sentidos para llegar a una fórmula generalmente aceptada, y con ello a la condenación definitiva del arrianismo.

16 Sozómeno, *HE*, IV:13.

17 Paso, sin embargo, para el cual Atanasio había estado preparando el camino desde el 359. Véase *De syn.* XLI:67,76.

18 *Tom. ad Ant.* V:6.

La importancia del sínodo alejandrino del 362 no se limita a su espíritu conciliador, sino que se debe también a su posición con respecto al Espíritu Santo. Puesto que los arrianos negaban la divinidad absoluta del Verbo, no podían sino llegar a la misma conclusión con respecto al Espíritu Santo. Sin embargo, los obispos reunidos en Nicea, al dedicar todo su interés a la cuestión de la divinidad del Verbo, que había venido a ser el centro de la controversia, no prestaron gran atención a la cuestión del Espíritu, sino que se limitaron a retener la frase «y en el Espíritu Santo». En Nicea, pues, no se planteó la cuestión trinitaria en toda su amplitud. Pero en el período que va del Concilio de Nicea al sínodo alejandrino del 362, al tratar de precisar las cuestiones que se debatían, algunos teólogos prestaron mayor atención a la cuestión del Espíritu. De este modo, la controversia que al principio pareció limitarse a la divinidad del Hijo se extendió a la del Espíritu Santo. Aún más, la larga controversia con respecto a la divinidad del Hijo había hecho ver a muchos que era necesario afirmarla; pero no sucedía lo mismo con la cuestión del Espíritu Santo, que aún no se había discutido ni dilucidado. Luego, algunos teólogos —Eustatio de Sebaste y Maratón de Nicomedia[19]— manifestaron que estaban dispuestos a afirmar la consubstancialidad del Hijo con el Padre, pero no la del Espíritu Santo.[20] Por su parte, el sínodo alejandrino del 362, que se mostraba inclinado a la flexibilidad en todas las cuestiones que fuesen puramente verbales, vio en la posición de estos teólogos —a los que se llamaba *pneumatomacos*, es decir, enemigos del Espíritu, y también macedonios— un error inaceptable. Luego, el sínodo condenó no sólo el arrianismo, sino también la opinión de que el Espíritu Santo es una criatura.[21]

De este modo, el sínodo alejandrino del 362 abrió el camino para la afirmación final de la doctrina trinitaria, pues al mismo tiempo que sirvió para atraer a los conservadores *homoiusianos* a la causa nicena, amplió la discusión de modo que incluyese también al Espíritu Santo.

---

19 Aunque a este grupo después se le dio el nombre de «macedonios», porque se decía que tal era la doctrina de Macedonio de Constantinopla, no hay pruebas de que tal fuera de hecho su doctrina.

20 En Egipto, Atanasio se refiere un grupo a quienes llama «tropicistas» quienes según él sostenían que el Espíritu Santo era «de una substancia distinta» de la del Padre. Atanasio, *Ep. ad Serap.* I:2.

21 *Tom. ad Ant.* III (*NPNF*, 2nd Series, IV:484): «Anatematizar la herejía arriana y confesar la fe que confesaron los Santos Padres en Nicea, y anatematizar también a todos los que dicen que el Espíritu Santo es una criatura y distinto en esencia de Cristo. Puesto que esto es en verdad una renuncia completa de la herejía abominable de los arrianos: negarse a dividir la Santa Trinidad, o a decir que cualquier parte de ella es una criatura».

Desde este momento la causa arriana estaba perdida. Aunque el Emperador Juliano pronto envió a Atanasio a un nuevo exilio que duró poco más de un año, y luego Valente hizo otro tanto, estos dos breves exilios no pudieron detener el avance de la causa nicena. En el 363 se reunió en Antioquía un sínodo que se declaró en favor del Credo Niceno, explicando que el término *homousios* no quiere decir sino que el Hijo es semejante al Padre en *usía*, y que el único propósito de este término es condenar la herejía arriana, que hace del Hijo una criatura.[22] Luego, también en Antioquía en el 363 se manifiesta el espíritu de reconciliación entre *homousianos* y *homoiusianos* que hemos visto un año antes en Alejandría. Y lo mismo puede decirse de toda una serie de sínodos y decisiones episcopales que llenan el período que va del 362 al 381, cuando se produjo la victoria definitiva de la fe nicena.

Además, el reinado de Juliano marca un punto de viraje en cuanto a la posición teológica de los emperadores. Antes de Juliano, los emperadores que apoyaban a los arrianos resultaban ser los más poderosos —Constantino el Grande y Constancio— mientras que los que apoyaban la causa nicena, además de gobernar sólo en Occidente, lejos del centro de la controversia, eran por lo general los menos poderosos —Constante y Constantino II. Tras la reacción pagana de Juliano se sucede toda una serie de emperadores pro-nicenos, o al menos no arrianos. La principal excepción a esta regla es el emperador Valentiniano II, quien —siguiendo los consejos de su madre Justina— se aferró al arrianismo aún después que su causa estaba perdida. Mas esta excepción es compensada con creces por el caso de Teodosio, quien fue sin lugar a dudas el más grande emperador de la segunda mitad del siglo cuarto, y bajo cuyo reinado se produjo la victoria definitiva de la fe nicena —en el Concilio de Constantinopla, en el 381.

En el campo de la teología, el acercamiento entre *homousianos* y *homoiusianos* —es decir, entre los defensores de Nicea y los teólogos conservadores— se hizo cada vez mayor. Atanasio no se contentó con la simple declaración del sínodo del 362, sino que estableció correspondencia con Basilio de Anquira, quien era el jefe de los *homoiusianos*. De este modo, los últimos años de Atanasio vieron los comienzos del triunfo niceno.

Sin embargo, correspondió a una nueva generación de teólogos lograr las fórmulas que llevarían a la solución definitiva de la cuestión arriana. Las figuras principales de esta generación, que también reciben

---

22 La carta que los obispos reunidos en Antioquía le enviaron al emperador Joviano informándole sobre su decisión puede verse en Sócrates, *HE* III:25 (*NPNF*, 2nd Series, II:95). Compárese Sozómeno, *HE* VI:4.

el nombre de neo-nicenos, son los llamados «Tres Grandes Capadocios» —Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo. La importancia de estos tres teólogos es tal que hemos de dedicarles un capítulo por separado —véase el capítulo XIV— pero aquí debemos exponer, siquiera en breves rasgos, su contribución a la victoria definitiva de la fe nicena.

El sínodo alejandrino del 362 había señalado la confusión existente en la terminología que se empleaba para referirse a las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero no había ofrecido solución positiva alguna a la cuestión de la terminología. Según ese sínodo, el término «hipóstasis» era ambiguo, y resultaba tan correcto decir «una hipóstasis» como decir «tres hipóstasis», ya que el mismo término se empleaba en un sentido distinto en cada uno de estos casos. Mas ese sínodo no veía otra solución que la de afirmar que en cierto sentido hay tres hipóstasis en Dios, y que en otro sentido hay sólo una.

Los Capadocios se lanzaron a la tarea de definir tanto la unidad como la diversidad en Dios, y buscar una terminología capaz de expresar tanto ésta como aquélla. Aunque en el capítulo que dedicaremos específicamente al pensamiento de los Capadocios discutiremos esto con más amplitud, debemos señalar aquí la esencia de su solución al problema planteado. Esta consistía en la distinción entre los términos *usía* e *hipóstasis*. En la literatura filosófica, y aun en las decisiones del Concilio de Nicea, ambos términos eran sinónimos, y era costumbre traducir ambos al latín por *substantia*. Pero ambos términos eran ambiguos, pues significaban tanto la subsistencia individual de una cosa como la naturaleza común de que participan todos los miembros del mismo género. Los Capadocios definieron ambos términos, reservando el de *hipóstasis* para referirse a la naturaleza de que participan los miembros de un mismo género.[23] De aquí pasaban a afirmar que hay en Dios tres *hipóstasis* y sólo una *usía* o, lo que es lo mismo, tres subsistencias individuales que participan de una misma divinidad.[24]

Esta fórmula resultaba algo confusa para el Occidente, que se había acostumbrado a pensar en términos de la fórmula de Tertuliano: una substancia y tres personas. Para los occidentales, la afirmación de tres *hipóstasis* divinas parecía ser la afirmación de tres substancias divinas o, lo que es lo mismo, de tres dioses. Pero la labor de clarificación de los Capadocios, al señalar que su fórmula incluía también la unidad de *usía*, logró satisfacer a los occidentales.

23 Véase, por ejemplo, Basilio, *Ep.* 236.6.

24 Algunos ejemplos concretos de su explicación de esta fórmula se verán en el capítulo XIV, que trata específicamente de los Capadocios.

Harnack y otros historiadores del dogma cristiano, sobre todo en el siglo XIX, acusan a los Capadocios de haber tergiversado la doctrina nicena.[25] Según ellos, los Capadocios no afirmaban la doctrina de Nicea, que consistía en la unidad de Dios, sino que afirmaban más bien la existencia de tres substancias divinas con una naturaleza común. Esta crítica se equivoca por lo menos en dos puntos. En primer lugar, parte de la presuposición que los obispos reunidos en Nicea pretendían afirmar la unidad de Dios. Pero ya hemos visto que esta interpretación de la acción de Nicea es incorrecta. Si bien algunos de los presentes en Nicea —sobre todo los occidentales y Marcelo de Anquira— veían en el *homousios* una afirmación de la unidad divina, la mayoría de los obispos presentes lo aceptó como un modo de afirmar, frente al arrianismo, la naturaleza divina del Hijo. En segundo lugar, se equivocan los que critican a los Capadocios porque se olvidan de que, dadas las presuposiciones platónicas con que los Capadocios trabajaban, la naturaleza común de que participan diversos individuos resulta ser más real que la subsistencia particular de cada uno. Luego, la fórmula «tres *hipóstassis* y una *usía*» no ha de interpretarse como un triteísmo velado, ni tampoco como una traición a la fe de Nicea.

De este modo, cuando el Emperador Teodosio convocó a un gran concilio que se reunió en Constantinopla en el 381 —y que luego recibió el título de Segundo Concilio Ecuménico.[26]

El Concilio de Constantinopla no redactó un nuevo credo, sino que se limitó a reafirmar el de Nicea.[27] Además, el Concilio condenó al arrianismo, no sólo en su forma primitiva, sino también en sus nuevas modalidades —*anomoeanos, homoeanos* y *pneumatomacos*.

Con la acción del Concilio de Constantinopla, el arrianismo dejó de ser un factor de importancia en las discusiones teológicas. Sin embargo, los arrianos —y sobre todo el famoso obispo Ulfilas— habían llevado a cabo un trabajo misionero exitoso entre los bárbaros de allende el Danubio.[28] En los siglos subsiguientes, cuando estos bárbaros conquis-

25 Harnack, *HD*, III, 84-88.

26 P.K. Chrestou, «The Ecumenical Character of the First Synod of Constantinople», *GrOrthThR*, 27— fue la fórmula de los Capadocios la que se impuso. En el Concilio de Constantinopla no había obispo alguno de Occidente, pero sí había una amplia representación de todo el Oriente, y algunos años después los teólogos occidentales aceptaron sus decisiones dogmáticas.

27 El Credo que por lo general se atribuye a este Concilio existía antes de su convocación, y parece haber sido incluido en las actas del Concilio, no con el propósito de sustituir al de Nicea, sino por otras razones que no resultan del todo claras. Véase Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 296-331.

28 Véase H.E. Griesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus* (Leipzig, 1939).

taron el Occidente, llevaron consigo su fe arriana. Los vándalos en el Norte de Africa, los visigodos en España y los lombardos en Italia, establecieron reinos arrianos. Sólo los francos de entre los principales pueblos invasores se convirtieron al cristianismo ortodoxo en lugar de al arriano. Esto hizo que el Occidente, que hasta entonces se había visto libre del arrianismo,[29] tuviese que enfrentarse ahora a esta doctrina. Sin embargo, esta confrontación tuvo poco de carácter teológico. Al principio, los bárbaros arrianos persiguieron a los ortodoxos de los países conquistados. Pero pronto, junto a la civilización superior de los conquistados, se impuso su fe ortodoxa y uno a uno de los grandes reinos arrianos fueron convirtiéndose a la ortodoxia. A esto contribuyó también el crecimiento del poderío franco, pues los vecinos arrianos tendían a acogerse a la fe de este imperio creciente.

La derrota del arrianismo se debió en parte a la superioridad intelectual de sus adversarios; en parte a que, durante la larga controversia, el peso del Occidente casi siempre estuvo a favor de los nicenos; en parte a que los arrianos se dividieron a causa de discusiones sutiles, mientras que sus opositores se unieron cada vez más. Pero quizá sea posible ver en la esencia íntima del arrianismo una de las causas principales de su derrota. En efecto, el arrianismo puede interpretarse como un intento de introducir en el cristianismo la costumbre pagana de adorar a seres que, si bien no eran el mismo Dios absoluto, sí eran divinos en un sentido relativo. Frente a esta disminución de la divinidad del Salvador, la conciencia cristiana reacciona violentamente, como se vio claramente cada vez que los arrianos expresaron su doctrina en toda su crudeza. La fe nicena, aún cuando resultaba menos estrictamente racional que el arrianismo, y aun cuando requirió más de medio siglo para definir su verdadero sentido, supo afirmar de manera más clara y radical la doctrina cristiana fundamental de que «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo a sí».

29 G. Bardy, «L'Occident et les documents de la controverse arienne», *RevScRel*, 20 (1940), 28-63, explora los diversos pasos de la introducción al Occidente de los documentos relativos a la controversia arriana.

XIII
La teología de Atanasio

Quien haya leído con detenimiento el capítulo anterior, habrá notado cuánta razón tiene Quasten al afirmar que «la historia del dogma en el siglo cuarto es idéntica con la historia de su vida [de Atanasio]».[1] En efecto, la vida y obra de Atanasio llenan todo un siglo, y lo llenan de tal modo que es imposible relatar el desarrollo doctrinal de ese siglo sin narrar la vida de Atanasio. Por ello, en el capítulo anterior nos hemos visto obligados a presentar la biografía de Atanasio, y no hemos de repetirla aquí ahora. Baste con decir que Atanasio fue sin lugar a dudas el más destacado obispo de la antiquísima sede alejandrina, y el más grande teólogo de su época.

Atanasio fue un hombre de iglesia y director de almas más que pensador especulativo o sistemático. No que no haya sistema u orden en su pensamiento, sino que su obra se desarrolló, no a base de las exigencias de un sistema, sino como respuesta a las necesidades de cada momento. Luego, buscaríamos en vano entre la amplísima producción literaria de Atanasio una obra en que presente la totalidad de su pensamiento teológico. Sus obras son pastorales, polémicas, exegéticas, y hasta se encuentra entre ellas una biografía; pero ninguna de ellas se dedica a la especulación por el simple gusto de especular. La más antigua de sus obras que se conserva es su escrito en dos partes:

1 *Patrología*, Vol. II, p. 68

«Discurso contra los griegos» y «Discurso acerca de la encarnación». Esta obra fue escrita antes del comienzo de la controversia arriana,[2] pero ya en ella —y sobre todo en su segunda parte— pueden descubrirse los principios teológicos que luego Atanasio utilizaría como punto de partida en su controversia con los arrianos. Además, merecen citarse por su interés teológico sus obras «Discursos contra los arrianos», «De la encarnación contra los arrianos», «Apología contra los arrianos», «Historia de los arrianos», «Apología contra los arrianos», «Historia de los arrianos» y las «Cuatro Epístolas a Serapión». Por otra parte, la vida de San Antonio que compuso, al dar a conocer al mundo las hazañas de este gran asceta, contribuyó grandemente al desarrollo y popularidad del movimiento monástico.[3]

La teología de Atanasio es de un carácter eminentemente religioso y no especulativo. A diferencia de sus antecesores en la sede de Alejandría, Atanasio no pertenece a la escuela origenista, pues su falta de interés en los aspectos especulativos de la teología le separa de esa escuela. Sin embargo, en su doctrina de la Trinidad, y aún sin él saberlo, mostraba la influencia del origenismo de derecha que dominó el pensamiento alejandrino por muchos años. El contenido de su teología se acerca en muchos puntos al de la teología de Orígenes, pero su método teológico es radicalmente distinto del antiguo teólogo alejandrino. El interés de Atanasio es práctico y religioso más bien que especulativo o académico. Mas esto no quiere decir que se limite a discutir temas de carácter práctico en perjuicio de los temas doctrinales, sino que, por el contrario, Atanasio busca el sentido religioso de toda doctrina.

Este sentido religioso se encuentra en lo que cada doctrina significa para ciertos principios básicos que constituyen la médula de la religión cristiana. La verdad o falsedad de una doctrina no ha de juzgarse simplemente a partir de su coherencia lógica, sino también y sobre todo a partir del modo en que expresa los principios básicos de la religión

2 E. Schwartz piensa que fue escrita más tarde (335- 337). Véase su trabajo «Der sogenante *Sermo maior de fide* des Athanasius», en *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaft*, XLI (1925). Sin embargo, sus argumentos no han sido generalmente aceptados. De los dos textos existentes de la obra de Atanasio, el más largo parece ser el original. El más breve también puede ser de Atanasio, pero parece ser una revisión del otro. Véase C. Kannengiesser, «Les différentes recensions du traité 'De incarnatione Verbi' de S. Athanase», *SP*, VII (1966), 221-29.

3 Gregg y Groh, *Early Arianism*, pp. 131-59, sostienen que la *Vida de San Antonio* de Atanasio fue escrita a fin de reclutar el apoyo de esta figura cimera para la causa nicena. Aunque la reinterpretación que hacen estos dos autores del arrianismo primitivo resulta convincente, no puedo decir lo mismo sobre sus argumentos en cuanto al propósito de la *Vida de San Antonio*.

cristiana. Estos principios son sobre todo el monoteísmo y la doctrina de la salvación.

Aun antes de estallar la controversia arriana, Atanasio había meditado acerca de la naturaleza de Dios y los modos en que podemos conocerle, como la muestran sus dos obras —que son en realidad dos partes de una misma obra— «Discurso contra los griegos» y «Discurso acerca de la encarnación».

En el «Discurso contra los griegos», tras un ataque al politeísmo pagano semejante a los de los antiguos apologistas, Atanasio discute los modos de conocer a Dios. Estos son principalmente dos: el alma y la naturaleza. «El camino que conduce a Dios no se halla lejos o fuera de nosotros, sino dentro de nosotros».[4] De hecho, todos hemos estado en ese camino, aunque algunos se hayan negado a seguirlo. Este camino es el alma humana, pues observándola podemos inferir algo del carácter de Dios. El alma es invisible e inmortal, lo cual la hace superior a todas las cosas visibles y mortales.[5] Luego, los ídolos de los paganos, que son visibles y pueden ser destruidos, no son dioses, sino que son inferiores a quienes los hacen.[6]

El alma es por naturaleza capaz de ver a Dios, aunque el pecado la incapacita para lograr esta visión. El alma fue hecha según la imagen y semejanza divina, para que fuese como un espejo en el cual reluciese esa imagen, que es el Verbo.[7] Pero el pecado empaña ese reflejo de tal modo que no es posible ver en él al Verbo sino tras un proceso de purificación.[8] Este es un tema de origen platónico que desde tiempos de Orígenes vino a formar parte de la tradición teológica alejandrina.

En segundo lugar, es posible conocer a Dios a través de la creación, que, «como una escritura, proclama en alta voz, por su orden y armonía, a su Señor y Creador».[9] Dios hizo el mundo a fin de darse a conocer a los humanos. Puesto que El es por naturaleza invisible e incomprensible, ha colocado a nuestro derredor este universo para que podamos conocerle, ya que no en sí mismo, a lo menos por sus obras.[10] De este universo se deduce la existencia de Dios.

4 *Contra gentes* XXX:1 (*NPNF*, Second Series, IV, 20).
5 *Ibid.*, XXXIII:4.
6 *Ibid.*, XXXIV:2.
7 La distinción entre la imagen de Dios y el ser hecho según esa imagen es antiquísima en la tradición alejandrina, y data por lo menos de tiempos de Filón. La imagen de Dios es el Verbo, y no algo que haya en el hombre. Este, por su parte, no es la imagen de Dios, sino que es hecho *según* esa imagen, es decir, el Verbo.
8 *Ibid.*, XXXIV:3.
9 *Ibid.*, XXXIV:4 (*Ibid.*, 22).
10 *Ibid.*, XXXV:1.

Porque, ¿quién, viendo la esfera del cielo y el camino del sol y la luna, y las posiciones y movimientos de los otros astros ocupando su lugar en direcciones opuestas y distintas, y siguiendo sin embargo todos un mismo y fijo orden, puede evitar llegar a la conclusión de que tales astros no se ordenan a sí mismos, sino tienen un Hacedor distinto de ellos y que establece su orden? ¿Quién, viendo el sol salir de día y la luna relucir de noche, y creciendo y menguando de manera exacta y sin variación, siguiendo siempre el mismo número de días y algunas de las estrellas siguiendo órbitas distintas y variadas, mientras que otras se mueven sin variación alguna, puede dejar de percatarse de que tienen ciertamente un Creador que las guíe? ¿Quién, viendo combinadas cosas opuestas por naturaleza en una armonía concordante, como el fuego mezclado con el frío, y lo seco con lo húmedo, y todo ello sin conflicto mutuo, sino constituyendo un solo cuerpo al parecer homogéneo, puede negarse a concluir que hay Uno que existe fuera de estas cosas y que las ha unido?[11]

Además, también se deduce del orden del universo la unicidad de Dios. Si hubiese más de un Dios, sería imposible la unidad de propósito que encontramos en el universo. «El gobierno de varios es el gobierno de ninguno».[12] El orden del universo, en que los elementos opuestos se encuentran equilibrados y distribuidos de manera admirable, requiere un solo ordenador.[13] Este el Dios cristiano, mientras los dioses paganos parecen ser débiles, pues se requieren muchos de ellos para crear y gobernar un solo mundo.[14]

Por último, el orden y razón de la naturaleza muestran que Dios la ha creado y gobierna mediante su Razón, Sabiduría o Verbo. Este Verbo no ha de entenderse como el logos de los estoicos, es decir, como un principio impersonal que consiste en el orden mismo de la naturaleza. No, sino que el Verbo de Dios que gobierna el mundo es la Palabra —o Verbo— viviente del buen Dios, el Verbo que es Dios mismo. Este Verbo o Palabra no es un simple sonido, como las palabras humanas, sino que es la imagen inmutable del Padre. Es el Dios Uno y Unigénito. Este Verbo se ha unido a las cosas creadas porque éstas son hechas de la nada y tienden por tanto a desaparecer si el Verbo no las sostiene en la existencia. Luego, el Verbo es el gran sostenedor y ordenador del universo, y administra y gobierna los principios opuestos de que éste está hecho —frío y calor, aire y agua, etc.— de tal modo que todos existen en armonía y sin destruirse mutuamente.[15]

11 *Ibid.*, XXXV:4; XXXVI:1 (*Ibid.*, 23).
12 *Ibid.*, XXXVIII:3 (*Ibid.*, 24).
13 *Ibid.*, XXXVIII:4.
14 *Ibid.*, XXXIX:2.
15 *Ibid.*, XL-XLI (*Ibid*), 25-27).

Debemos hacer notar aquí que, aún antes de la controversia arriana, Atanasio había llegado a una doctrina del Verbo que le distinguiría, no sólo del arrianismo, sino también de buena parte de los teólogos anteriores. Antes de Atanasio, existía entre los teólogos cierta tendencia a establecer la distinción entre el Padre y el Verbo a base de una distinción entre el Dios absoluto y una deidad subordinada. Así, por ejemplo, Clemente afirmaba que el Padre era inmutable e inaccesible, mientras que el Verbo era mutable y por tanto accesible al mundo. O se afirmaba que el resplandor del Padre era tal que los ojos humanos no podían contemplarle, mientras que el resplandor del Hijo sí permitía que se le mirase. Como Atanasio mostraría más tarde en ocasión de la controversia arriana, todo esto hacía del Verbo una especie de divinidad subordinada, lo cual era incompatible con el monoteísmo cristiano. Por otra parte —esto será discutido más adelante— Atanasio estaba convencido de que el Salvador debía ser Dios. Luego, no quedaba otra alternativa que afirmar que el Verbo era Dios en el sentido más estricto y absoluto. Todo esto, que se hará explícito durante la controversia arriana, aparece ya en la primera obra de Atanasio que se conserva.

Si en el «Discurso contra los griegos» vemos cómo el monoteísmo cristiano constituye una de las columnas del pensamiento de Atanasio, la segunda parte de esa misma obra —«Discurso acerca de la encarnación»— nos muestra otra columna sobre la que descansa ese pensamiento: la doctrina de la salvación.

Según Atanasio, la salvación que necesitamos los hombres guarda continuidad con la creación, pues se trata de la re-creación del ser humano caído.[16] Al crear al humano, Dios, en su gran misericordia, no quiso que esta criatura, que provenía de la nada, se viese envuelta en la necesidad de volver a la nada. Por ello, la creó según su imagen o Verbo, de modo que el humano, participando del Verbo, participase del ser y la razón. Luego, el humano, que era por naturaleza mortal, recibió en su creación el don de la inmortalidad, que había de conservar siempre que reflejase debidamente la Imagen según la cual había sido hecho.[17] Pero pecó y se apartó de esa Imagen, y desde entonces se halla prisionero de las garras de la muerte. En esa condición, su esclavitud es tal que corrompe la naturaleza racional de que el humano había sido dotado en su creación.[18] No se trata simplemente de que haya incurrido

16 *De Incarnatione* VII:5 (*Ibid.*, 40).
17 *Ibid.*, III:3-4 (*Ibid.*, 37-38). Véase R. Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase* (París, 1952), pp. 21-56.
18 *Ibid.*, VI:1 (*Ibid.*, 39).

en un error que sea necesario corregir; ni se trata de que haya contraído una deuda que sea necesario pagar; ni se trata tampoco de que haya olvidado el camino que lleva a Dios y sea necesario recordárselo. Se trata de que, con el pecado, se ha introducido en la creación un elemento de desintegración que lleva hacia la destrucción, y que sólo es posible expulsar mediante una nueva obra de creación.

De aquí se desprende el centro de la doctrina de Atanasio acerca de la salvación: sólo Dios mismo puede salvar a la humanidad. Si la salvación que necesitamos es en realidad una nueva creación, sólo el Creador puede hacerla llegar hasta nosotros. Además, puesto que la inmortalidad que hemos perdido consistía en la existencia según la imagen de Dios, y por tanto en una existencia semejante a la de Dios, la salvación de que ahora necesitamos consiste en una especie de divinización (*theopoiesis*). Esto también requiere que el Salvador sea Dios, pues sólo Dios puede conferir una existencia semejante a la suya.[19]

Si bien lo que antecede ha sido tomado de una obra de Atanasio que fue escrita antes del comienzo de la controversia arriana, la lectura, siquiera superficial, de sus obras posteriores muestra claramente que los mismos principios que hemos expuesto le guiaron en la formulación de sus argumentos contra los arrianos. De hecho, es sorprendente la diferencia entre los argumentos de Atanasio y los de los arrianos: mientras que éstos por lo general se basan en recursos lógicos y distinciones sutiles, los argumentos de Atanasio siempre se refieren en última instancia a los dos grandes polos de su religión: el monoteísmo cristiano y la doctrina cristiana de la salvación.

Veamos algunos de estos argumentos.

La doctrina arriana de que el Verbo es de una substancia distinta de la del Padre, y que no es Dios en el sentido absoluto, destruye el monoteísmo cristiano y nos lleva de regreso al politeísmo pagano.[20] Si el Hijo no participa de la naturaleza del Padre de tal modo que podamos hablar de ambos como de un solo Dios, y si al mismo tiempo rendimos culto al Hijo, como la Iglesia siempre lo ha hecho, no queda justificación alguna para el repudio de los cristianos hacia el politeísmo.

Por otra parte, la doctrina que hace del Verbo un ser intermedio entre el mundo y un Dios trascendente no resuelve el problema que se

19 *Ibid.*, VII (*Ibid.*, 39-40). Véase también *Ibid.*, LIV:3 (*NPNF*, 2nd Series, IV:65): «Porque él se hizo humano para que nosotros pudiéramos ser hechos Dios». Véase D. Ritschl, *Athanasius: Versuch einer Interpretation* (Zurich, 1964), pp. 36-59.

20 *Ad. episc. Aegypti* XIV; *Or. contra Ar.* I:8; II:23; III:8; III:15-16; *De syn.* L; *Ep. lx ad Adel.* III.

plantea, pues se harán necesarios entonces otros seres intermedios entre Dios y el Verbo, y entre el Verbo y el mundo, y así sucesivamente hasta el infinito.[21] De hecho, la doctrina que parte del hecho de la trascendencia absoluta de Dios, sin tomar en cuenta su inmanencia, hace de la relación entre Dios y el mundo un problema insoluble. La introducción del Verbo en tal marco de referencia no resuelve la dificultad, sino sólo la pospone.

Además, si el Hijo es mutable, y resulta de un acto de la voluntad del Padre, y no de la propia naturaleza divina, ¿cómo hemos de ver en El al Padre inmutable? Si el Hijo nos revela al Padre, esto no ha de ser porque es menos que el Padre, sino porque es igual al Padre.[22]

Aún más, la doctrina arriana del Verbo destruye el sentido de la salvación porque un ser que no es Dios no puede en modo alguno restaurar la creación de Dios.[23] Si Dios es el Creador, Dios ha de ser el Salvador.

Finalmente, la deificación es parte de la obra del Salvador, y sólo Dios es capaz de deificar. Luego, el Salvador ha de ser Dios.[24]

En resumen, los puntos fundamentales que hacen la doctrina arriana repugnante para Atanasio son dos: primero, que el arrianismo se acerca en demasía al politeísmo y, segundo, que el arrianismo afirma que la salvación viene de una criatura. Como vemos, Atanasio se opone al arrianismo, no porque ataque algún aspecto periférico de su teología, sino porque no hace justicia a las dos doctrinas que constituían, aun desde antes de la controversia, el centro de su fe.[25]

Dejando ahora a un lado la controversia arriana, pasemos a exponer algunos de los aspectos fundamentales del pensamiento de Atanasio.

En su doctrina de Dios, Atanasio muestra una vez más ese equilibrio y fina percepción que le hacen uno de los más grandes teólogos de todos los tiempos. Para él, Dios es trascendente, pero no de tal modo que se imposibilite su contacto con las criaturas. Aunque Dios existe

21 *Or. contra. Ar.* II:26.

22 *Ibid.*, I:35.

23 *Ibid.*, II:14.

24 *Ibid.*, II:70.

25 A estos argumentos podemos añadir otros que aparecen en las obras de Atanasio, pero que ofrecen el aspecto de argumentos polémicos más bien que de puntos en los que la conciencia religiosa de Atanasio se rebela contra el arrianismo. Entre éstos, podemos mencionar el viejo argumento de Orígenes para demostrar la eternidad del Hijo: si el Hijo no es eterno, el Padre no es eternamente Padre, lo cual es absurdo (*Or. contra Ar.*, I:28-29). Además, Atanasio afirma que si Dios no es eternamente trino nada nos garantiza que no ha de aparecer un cuarto o quinto miembro de la Trinidad. Sobre los argumentos de Atanasio en general, véase S. Laeuchli, «The Case of Athanasius against Arius», *CTM*, XXX (1959), 403-20.

cionado directamente con el mundo en la creación, ni tampoco el que continúe relacionándose con él ahora a fin de sostenerlo en la existencia.[26] Este concepto de la relación de Dios con el mundo es importante, pues no hace necesario que se postule el Verbo como un ser intermedio entre Dios y el mundo. Quienes afirmaban la trascendencia absoluta de Dios, hacían del Verbo un Dios subordinado que servía de intermediario entre el Dios absoluto y el mundo. Atanasio, debido a su modo de entender las relaciones entre Dios y el mundo, puede afirmar que el Verbo o Hijo es verdadero y eterno Dios, y esto sin menoscabo de sus relaciones con las criaturas.

Este Dios es trino, pues existe como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Atanasio no contribuyó positivamente al desarrollo de la doctrina trinitaria, aunque su insistencia en la divinidad del Hijo contribuyó a la derrota de uno de los más grandes enemigos de esa doctrina, el arrianismo. La propia lucha contra el arrianismo hizo que Atanasio dedicase su atención de tal modo a las relaciones entre el Padre y el Hijo que la discusión acerca del Espíritu Santo quedó relegada a segundo plano. Sin embargo, la aparición de la doctrina de los «pneumatomacos», que aceptaban la divinidad del Hijo, pero que negaban la del Espíritu Santo, llevó a Atanasio a desarrollar algo más su pensamiento acerca del Espíritu Santo y a afirmar que éste, al igual que el Hijo, es consubstancial al Padre.[27]

El otro punto débil de la doctrina trinitaria de Atanasio es la falta de una terminología fija que sirviese para expresar tanto la multiplicidad como la unidad dentro de la Trinidad. Atanasio se percató de la necesidad de tal terminología, como lo muestra la acción del sínodo alejandrino del 362, pero tocó a los Capadocios llevar a feliz término la tarea de establecer esa terminología. Aquí, como en el resto de su labor teológica, Atanasio mostró ser el hombre de aguda percepción religiosa, pero sin gran interés o talento en la sistematización formal del pensamiento. Sin él, la obra de los Capadocios hubiese sido imposible. Sin los Capadocios, su obra se hubiese perdido en el transcurso de los siglos.

La cristología de Atanasio, en lo que se refiere a la relación entre el Verbo y la naturaleza humana de Jesús, es semejante a la de Arrio —de hecho, ambos teólogos pueden servir de ejemplo de la cristología común entre los pensadores alejandrinos del siglo cuarto.[28] Atanasio

26 *De decretis* VIII (*NPNF*, Second series, IV, 155).

27 Véanse las *Epístolas a Serapión* y la obra de C.R. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit* (New York, 1951).

28 Hay cierto debate sobre si Arrio sostuvo o no de manera consciente que Jesús carecía

difiere de Arrio en cuanto a la divinidad del Verbo, pero su modo de interpretar la unión de ese Verbo con la humanidad es semejante al de Arrio. Según Atanasio, el Verbo se unió a la carne en Jesús, pero nunca se explica en sus obras si el término «carne», dentro de ese contexto, se refiere tanto al cuerpo como al alma, o si se refiere sólo al cuerpo. Al parecer, Atanasio da por sentado que no hay en Jesús un alma racional humana, y que el Verbo ocupa el sitio del alma.[29] Esta doctrina, que recibe el nombre de «apolinarismo» y que hemos de discutir en otro capítulo, fue condenada en el Concilio de Constantinopla en el 381. Aunque Atanasio no parece haberse percatado de ello, tal interpretación de la persona de Jesucristo se opone a sus propios principios soteriológicos, pues —como los Capadocios señalarían más adelante— el Verbo asumió la naturaleza humana para librarla de su pecado, y no puede haber dejado de asumir el alma humana, que es sede de nuestro pecado.[30]

Por otra parte, Atanasio subraya la unidad entre lo divino y lo humano en Cristo de un modo que resulta característico de la cristología alejandrina. En esta unión, la divinidad viene a ser el sujeto de todas las acciones de Jesucristo. Es una unión indisoluble, y distinta de todos los casos que narra el Antiguo Testamento de personas en quienes habitó el Verbo de Dios. En Cristo, la carne viene a ser instrumento del Verbo, y la unión entre ambos es tal que los predicados de uno de los términos de esa unión pueden transferirse a otro térmi-

de alma humana. Esto se discutirá en otro capítulo (véase el capítulo 16, n. 1).

29 M. Richard, «Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens», *MScRel*, (1947), 5-54. Frente a esa opinión, véase A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon* (Nueva York, 1965), pp. 193-219, quien trata de probar que, aunque el alma de Cristo no es un «factor teológico» para Atanasio, sí es un «factor físico» en el sentido de que existe. Este argumento, sin embargo, no convence. Véase G.C. Stead, «The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius», *VigCh*, XXXVI (1982), 233-50; R. Lorenz, «Die Christusseele im Arianischen Streit: einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius», *ZschrKgesch*, 94 (1983), 1-51.

30 Los intentos de librar a Atanasio de la responsabilidad de tal doctrina han sido repetidos. Poco después de su muerte, alguien le adjudicó dos tratados contra Apolinario, pero no cabe duda de que éstos son apócrifos. Además, algunos eruditos han querido ver una prueba de una supuesta retractación en el sínodo alejandrino del 362, que afirmó, bajo la dirección del propio Atanasio, que el «Salvador no tenía un cuerpo sin alma, sensibilidad e inteligencia». Pero al parecer esto no quiere decir otra cosa que lo que ya hemos expuesto antes: que el Verbo ocupaba el lugar del alma, la sensibilidad y la inteligencia de Jesús. En todo caso, la cuestión todavía se discute. En el capítulo XVI, se hallará una exposición más detallada de la doctrina cristológica de Apolinario y los alejandrinos, así como de sus opositores.

no.[31] Así, por ejemplo, Atanasio afirma que es lícito adorar al hombre Jesús, aunque la adoración se debe propiamente sólo a Dios.

> No adoramos a una criatura. Lejos esté de nosotros tal idea, puesto que tal es el error de los paganos y los arrianos. Nosotros empero adoramos al Señor de la creación encarnado, al Verbo de Dios. Puesto que, si bien la carne es también de por sí parte del mundo creado, sin embargo, ha venido a ser el cuerpo de Dios. Y no separamos el cuerpo como tal del Verbo, y lo adoramos separadamente; ni tampoco, con el propósito de adorar al Verbo, lo separamos de la carne. Sino que sabiendo, como hemos dicho anteriormente, que «el Verbo se hizo carne», le reconocemos también como Dios tras haber venido en la carne.[32]

De igual modo, Atanasio afirma que María es madre o portadora de Dios (*Theotókos*).[33] Esta doctrina es también típicamente alejandrina, y en el siglo quinto dará lugar a agudas controversias. Para Atanasio, se trata simplemente de una consecuencia más de la unión indivisible entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo. Negar que María es la madre de Dios sería lo mismo que negar que Dios nació de María, y esto a su vez constituiría una negación de la encarnación del Verbo.

En conclusión, podemos decir que Atanasio es un pensador típicamente alejandrino, aunque exento de ese excesivo gusto por la especulación que constituye el mayor defecto de la teología alejandrina. En lugar del método especulativo, Atanasio establece firmemente ciertos principios básicos de la fe cristiana, y a partir de ellos juzga toda una doctrina. Estos principios son el monoteísmo y la doctrina cristiana de la salvación, y sobre ellos basa Atanasio toda su oposición al arrianismo.

Por otra parte, el carácter peculiar de la mente de Atanasio, si bien le permitió mostrar con mayor claridad que los demás las razones que hacían el arrianismo inaceptable, no le permitió establecer una fórmula que sirviese de centro de unión entre los ortodoxos. Esta sería la tarea de los «Tres Grandes Capadocios», cuya labor debemos exponer ahora.

31 Esto es lo que los teólogos llaman *communicatio idiomatum*. Véase: *Oratio contra Arianos*, III:31-32 (*NPNF*, Second series IV, 410-411).
32 *Ep. LX ad Adelph.*, 3 (*Ibid.*, 575).
33 *Or. contra Ar.* III.14.

XIV
Los tres grandes capadocios

Por el nombre de «Los Tres Grandes Capadocios» se conoce a tres obispos y teólogos que dominan el escenario del pensamiento teológico durante la segunda mitad del siglo cuarto. Son ellos Basilio, quien más tarde fue obispo de Cesarea de Capadocia y a quien se conoce como «el Grande»; su hermano menor Gregorio, quien llegó a ser obispo de la pequeña ciudad de Nisa; y el amigo de ambos Gregorio de Nacianzo, quien fue patriarca de Constantinopla durante un breve período. Estos tres amigos trabajaron en estrecha unión para lograr la victoria de la fe nicena, y por ello su doctrina trinitaria es prácticamente la misma. Mas esto no quiere decir que estuviesen de acuerdo en todo sentido, y por ello haremos bien en estudiarlos separadamente, aunque mostrando su estrecha unión al incluirlos en un mismo capítulo.

Aunque por lo general se habla de los «Tres Grandes Capadocios» hay una cuarta persona de quien se ha escrito poco,[1] pero cuya influencia sobre por lo menos dos de los miembros del famoso trío merece atención. Se trata de Macrina, hermana de Basilio y de Gregorio de Nisa. Fue ella quien le señaló a Basilio su preocupación con su propia sabiduría y prestigio, y le llamó a la vida que después siguió. Aún más, Gregorio de Nisa habla de ella como «la Maestra», y parece dar por

1 Solamente conozco un breve estudio sobre Macrina: P. Wilson-Kastner, «Macrina: Virgin and Teacher», *Andrews University Seminary Studies*, 17 (1979), 110-17.

sentado que sus lectores sabrán de quién se trata. Desafortunadamente, quedan pocos materiales que nos ayuden a descubrir sus enseñanzas.[2] Empero es importante mencionarla aquí como recordatorio de que también hubo Madres entre los llamados «Padres» de la Iglesia.

Basilio de Cesarea(¿330?-379) es el mayor y más distinguido de los tres. Hijo de padres de cómoda posición económica, Basilio conoció desde muy temprano la intensa vida religiosa de un hogar cuyo centro era la fe cristiana. Su hermana mayor, Macrina, llevaba una vida de ascetismo que dejó huellas en el espíritu del joven Basilio. Dos de sus hermanos, Gregorio y Pedro, llegaron a ser obispos, el primero de Nisa y el segundo de Sebaste. El propio Basilio recibió una educación esmerada primero en la vecina Cesarea, y luego en Constantinopla y Atenas. En Cesarea, Basilio conoció al joven Gregorio de Nacianzo, que sería su amigo y colaborador durante toda su vida. Más tarde, en Atenas, ambos amigos se reunieron de nuevo, y fue allí que surgió el cálido afecto que siempre les uniría.

Gregorio de Nacianzo (¿329-389?) era de un carácter muy distinto al de su amigo Basilio. Este último era un hombre decidido, firme y hasta inflexible. Gregorio, por el contrario, era de una naturaleza en extremo sensible y por tanto al parecer algo débil en ocasiones. Por esta razón, toda la vida de Gregorio es una sucesión de períodos de retiro monástico separados por incursiones a la vida eclesiástica activa. Basilio amaba la vida retirada tanto como su amigo Gregorio —y quizá más— pero una vez que se dedicó a las tareas episcopales nunca las abandonó por razones de sensibilidad. Además, Gregorio difería de su amigo Basilio en cuanto a los talentos de que estaba dotado: mientras Gregorio era sobre todo un gran orador, Basilio era el administrador y estadista.

El tercero de los Grandes Capadocios, Gregorio de Nisa (¿335- 394?), era hermano menor de Basilio. Aunque estudió retórica y fue obispo, sus principales talentos no eran los del orador —como su homónimo

2 Aparte de la *Vida de Macrina* de Gregorio de Nisa, hay un diálogo sobre *El alma y la resurrección*, también de Gregorio (traducción inglesa *NPNF*, 2nd Series, V:430-68). En este diálogo, Gregorio juega el papel de interlocutor, y Macrina es la maestra. Naturalmente, resulta difícil determinar cuánto es la cosecha del propio Gregorio. Pero hay por lo menos un caso en el que Gregorio se propuso la tarea de escribir en nombre de otra persona (su difunto hermano Basilio) y respetó las opiniones de esa otra persona aún cuando diferían de las suyas (Véase más abajo, la nota número 23). Luego, la tarea de comparar *Del Alma y la resurrección* con el resto de la producción de Gregorio, y de ver si hay algo que difiera del resto y que por tanto podría adjudicársele a Macrina, parece prometedora. Quasten, *Patrology*, III:261, afirma sin otra prueba que «las opiniones... que Gregorio pone en boca de ella son naturalmente las de él».

de Nacianzo— ni tampoco los del administrador— como su hermano Basilio. Gregorio de Nisa era el teólogo entre los Grandes Capadocios. Como veremos más adelante, sus dotes de teólogo, y sobre todo su labor sistemática, sobrepasan en mucho las de sus dos colegas y amigos.

Basilio de Cesarea

A diferencia de su hermano Gregorio de Nisa, Basilio el Grande no se dedicó a la investigación teológica por el solo gusto de tal investigación. Por esta razón, no escribió obra alguna en la que intentara exponer la totalidad de la doctrina cristiana de manera sistemática. Al contrario, todas sus obras de carácter dogmático tienen el propósito definido de refutar a los arrianos y sus compañeros los pneumatomacos.

Las dos grandes obras de Basilio contra los arrianos y los pneumatomacos son *Contra Eunomio* y *Acerca del Espíritu Santo*. La primera de estas obras es una refutación de los argumentos del arriano anomoeano Eunomio, mientras que la segunda es una defensa de la doxología «Gloria sea al Padre, con el Hijo, juntamente con el Espíritu Santo».

El argumento de Eunomio se basaba —como era característico entre los arrianos— en la distinción entre el carácter absoluto de Dios y el carácter relativo del Hijo. En este caso, se trataba sobre todo de Dios como «no engendrado». El no ser engendrado constituye la naturaleza misma de Dios. Ahora bien, el Hijo es engendrado. Luego, el Hijo no es Dios en el sentido estricto del término.[3]

A esto se opone Basilio diciendo que la esencia de Dios *no* es el no ser engendrado. El no ser engendrado (*agennhsia*) es una simple negación, como el ser invisible o inmortal. Pero la esencia (*ousia*) no es algo negativo, sino que es el ser mismo de Dios, y sería el colmo de la demencia contarla entre todos estos predicados negativos.[4] Esto es lo que hace Eunomio al afirmar que la esencia de Dios consiste en no ser engendrado.

Por otra parte, Eunomio basa su argumento en una transferencia errónea de lo corporal a lo divino, afirmando así que, puesto que la generación es propiedad sólo de lo material, y no tiene relación alguna con el ser de Dios, el Hijo, que es engendrado, no es Dios. A esto responde Basilio que la generación de los seres vivos y mortales tiene

3 Véase el tratado de Eunomio en *PG*,XXX, 837-868.
4 *Adv. Eun.*, I,10 (*PG*, XXIX, 536).

lugar mediante la acción de los sentidos, pero que esto no es así en el caso de Dios. En el caso de Dios, es necesario pensar en una generación digna de El, «impasible, sin partes, ni división, ni tiempo».[5]

De la distinción entre el Padre no engendrado y el Hijo engendrado, Eunomio saca otro argumento cuyo propósito es mostrar la tesis arriana de que hubo un tiempo cuando el Hijo no existía. El argumento en cuestión es bien sencillo: el Hijo no puede haber existido cuando el Padre lo engendró, pues lo que ya existe no necesita ser engendrado.

Frente a este argumento, Basilio señala que Eunomio confunde la eternidad con el ser no engendrado. Esto último se predica de aquello que es su propia causa, mientras que la primera corresponde a lo que existe allende las limitaciones del tiempo. Luego, no hay contradicción alguna en la afirmación de que el Hijo es engendrado y eterno, o de que es engendrado eternamente.

Y si alguien pide más precisión, más claridad lógica, Basilio responde que, en fin de cuentas, la doctrina de la eterna generación no puede ser penetrada por la razón, pero que esto no ha de parecernos extraño.

> Y no me digas: ¿Qué es esta generación, y de qué clase, y cómo puede tener lugar? El modo de esta generación es inefable e incomprensible, pero no por ello hemos de deshacernos del fundamento de nuestra fe en el Padre y el Hijo. Porque, si pretendemos juzgarlo todo según nuestra inteligencia, y decidimos que lo que nuestra mente no puede comprender no puede existir en modo alguno, despidámonos de la merced de la fe y la esperanza.[6]

En todo esto Basilio no ha ido más allá de la posición de Atanasio y los primeros defensores de Nicea. Aún más, quizá haya cierto retroceso, pues se ha perdido el interés soteriológico que constituía el fundamento de la teología de Atanasio, y se defiende la fe de Nicea a base de argumentos puramente lógicos y a base también de cierta tendencia fideísta.

Pero, por otra parte, el propio interés lógico de Basilio, que no es sin embargo tan intenso como el de su hermano Gregorio de Nisa, le llevó a afirmar y sostener por vez primera la fórmula que habría de dar solución definitiva a la discusión trinitaria: una *usía* y tres *hipóstasis*. Basilio sostiene que estos dos términos no son sinónimos, y que por tanto no han de ser utilizados indistintamente al referirse a la Divinidad.[7] Lo que esto quiere decir puede verse claramente en el párrafo que sigue:

5 *Ibid.*, II, 16 (*PG*, XXIX, 604).
6 *Ibid.*, II, 24 (*PG*, XXIX, 625-628).

> La distinción entre *ousía* e *hipóstasis* es la misma que existe entre lo común y lo particular, como la que hay entre el ser animal y el hombre individual. Por esa razón confesamos que hay en la Divinidad una *ousía*, a fin de que no haya una diferencia en lo que se dice en cuanto al ser. Pero afirmamos una *hipóstasis* distinta, a fin de que resulte clara la idea del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Si nuestra idea de las características particulares de la paternidad, la filiación y la santificación no es clara, sino que confesamos a Dios sólo a partir de la idea común del ser, no podremos en modo alguno expresar rectamente la fe. Por consiguiente, debemos confesar la fe uniendo lo particular a lo común. Lo común es la divinidad; y lo particular la paternidad. Luego, uniendo ambas, debemos decir: «Creo en Dios Padre». Y luego debemos hacer lo mismo al confesar al Hijo, uniendo lo particular a lo común y diciendo: «Creo en Dios Hijo». E igualmente con respecto al Espíritu Santo, hemos de hablar de acuerdo al nombre, diciendo: «Creo también en Dios el Espíritu Santo». De este modo se salva la unidad mediante la confesión de la divinidad única, y se confiesan también las propiedades particulares de las personas. Por otra parte, los que dicen que la *ousía* y la *hipóstasis* son idénticas se ven obligados a confesar sólo tres personas y, puesto que no pueden afirmar las tres *hipóstasis*, resultan incapaces de evitar el error de Sabelio.[8]

Esta contribución de Basilio de Cesarea al desarrollo del dogma trinitario fue luego tomada por Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, quienes contribuyeron a su triunfo final. Por esto hemos de posponer nuestro juicio crítico acerca de esta doctrina hasta después de exponer el pensamiento de ambos colaboradores de Basilio.

Por otra parte, Basilio contribuyó al desarrollo del dogma trinitario al prestar a la persona del Espíritu Santo mayor atención que los teólogos anteriores. Ya hemos señalado que el Concilio de Nicea se contentó con una breve frase acerca del Espíritu Santo. Atanasio, por su parte, no prestó gran atención a esta cuestión hasta que los pneumatomacos la trajeron a primer plano. En tiempos de Basilio, cuando

7 La exposición más detallada de la distinción entre *ousía* e *hipóstasis* se encuentra en la Epístola 38, dirigida a Gregorio de Nisa (*PG*, XXXII, 325-340). Sin embargo, puesto que existe cierta duda acerca de la autenticidad de esta epístola, utilizaremos para nuestra exposición otros textos, citándolos cuando su importancia parezca merecerlo. Sobre esta terminología, y su relación con la terminología latina, véase A. de Halleux, «'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)», *RHE*, 70 (1984), 213-69, 625-70.
8 *Ep.* 236, 6 (*PG*, XXXII, 884). Véase también la *Ep.* 214, 4 (*PG*, XXXII, 789), donde aparece la misma distinción entre *ousía* e *hipóstasis*. En la *Ep.* 210, 5 (*PG*, XXXII, 776) Basilio muestra con mayor claridad en qué difiere su doctrina de la de Sabelio.

los pneumatomacos resultaban ser un grupo de casi tanta importancia como el de los arrianos, y cuando había algunos que estaban dispuestos a abandonar la doctrina arriana en lo que se refería al Hijo, pero no en lo que se refería al Espíritu Santo, resultaba imposible atacar al arrianismo sin intentar definir de algún modo el carácter del Espíritu Santo. Por esta razón, Basilio se dedicó a mostrar la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en el tercero y último de sus libros *Contra Eunomoio* —los libros cuarto y quinto no son de Basilio— y en su tratado *Acerca del Espíritu Santo.*[9] Que esto se debe a las circunstancias de la época, queda suficientemente probado por el hecho de que, además de los otros dos Grandes Capadocios, la mayoría de los principales eclesiásticos de la época escribió tratados acerca del Espíritu Santo. Entre ellos merecen citarse el de Anfiloquio de Iconio —a quien va dirigido el tratado de Basilio— el de Dídimo el Ciego y el de Ambrosio de Milán.

Debido a las dificultades de la época, y al deseo de convencer más que de vencer, Basilio se abstuvo de hablar repetidamente y con toda claridad acerca de la divinidad del Espíritu Santo. Por esta misma razón, las afirmaciones más claras de tal divinidad se encuentran en sus epístolas más bien que en las obras cuyo propósito era la publicación.[10] Esto no quiere decir que Basilio vacilara acerca de la divinidad del Espíritu Santo, ni tampoco que no proclamase tal divinidad ante quienes la negaban. Al contrario, tanto en el tercer libro *Contra Eunomio* como en el tratado *Acerca del Espíritu Santo* se encuentran afirmaciones y pruebas de la divinidad del Espíritu Santo. Pero tales afirmaciones y pruebas son siempre comedidas, como si Basilio temiese escandalizar a quienes, a pesar de su buena voluntad, no han llegado aún a la convicción de la divinidad del Espíritu Santo. Este mismo interés pastoral puede verse en el modo en que Basilio alteró la doxología que se empleaba en la liturgia de Cesarea, con el propósito de llevar a su congregación, mediante la adoración, la convicción de la divinidad del Espíritu. La antigua doxología decía «Gloria sea al Padre, mediante el Hijo y en el Espíritu Santo»; la doxología de Basilio decía «Gloria sea al Padre, con el Hijo, juntamente con el Espíritu Santo». Cuando se le criticó sobre este cambio, Basilio escribió su tratado *Acerca del Espíritu Santo* en el que, al mostrar que su versión de la doxología es aceptable,

9 H. Dörries, *Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Göttingen, 1956); S. de Boer, «Basilius de Gorte en de 'homoosusie' vom Hl. Geest», *Ned TheolTschr*, 18 (1964), 372-80.

10 Al menos, así lo entendían Atanasio (*Ep.* 62-63) y Gregorio Nazianzeno (*Pan. Basil.* 68-69). Citado en Quasten, *Patrology*, III:231-32.

muestra también la divinidad del Espíritu Santo, aunque sin llegar a llamarle «Dios». Esta reserva se comprende si se tiene en cuenta la presencia de ciertos arrianos que sólo esperaban que el Obispo de Cesarea hiciese una afirmación algo dudosa para acusarle de hereje e intentar apoderarse así de su importante sede.

Por esta razón, Basilio prefiere refutar la doctrina que hace del Espíritu Santo una criatura más bien que afirmar categóricamente su divinidad, aunque quien lee el tratado *Acerca del Espíritu Santo* no puede sino llegar a la conclusión de que Basilio contaba a la Tercera Persona de la Trinidad como Dios. Esta conclusión recibe el apoyo de las Epístolas de Basilio, en las que se afirma categóricamente la divinidad del Espíritu Santo. En todo caso, la posición de los pneumatomacos queda excluida cuando Basilio afirma que el Espíritu no es en modo alguno una criatura, y que es digno de adoración como persona que es de la Trinidad.

> Uno es el Espíritu Santo, y como tal es proclamado, unido como está al único Padre mediante el único Hijo, completando así la bendita y adorable Trinidad; y cuya unión íntima con el Padre y el Hijo se muestra claramente al no contársele entre la multitud de las criaturas, sino que se habla de El solitariamente. Puesto que El no es uno de los muchos, sino Uno. Porque como hay un Padre y un Hijo, así también hay un Espíritu Santo. Así se halla tan lejos de la naturaleza creada cuanto es necesario que lo singular diste de lo compuesto y múltiple. Y se halla tan unido al Padre y al Hijo cuanto están unidas la unidad con la unidad.[11]

De este modo, con su insistencia en la Persona del espíritu Santo —que es en realidad una reacción de todos los principales teólogos de la época contra la posición de los pneumatomacos— Basilio contribuyó a hacer del debate acerca del arrianismo un debate trinitario. Hasta entonces, se discutía sobre todo la relación entre el Padre y el Hijo. Ahora se discute también el lugar del Espíritu Santo en la Trinidad. Esto no es en modo alguno una innovación de Basilio. Mucho antes el Concilio de Nicea había afirmado su fe en el Espíritu Santo, y Atanasio, al conocer la posición de los pneumatomacos, no vaciló en condenarla. Pero el tratado de Basilio puede servirnos de hito que señala la introducción definitiva del Espíritu Santo en la controversia arriana.

Por último, debemos señalar la importancia de Basilio como liturgista y como organizador de la vida monástica. Como testimonio de sus actividades en torno a la liturgia, se conserva hasta el día de hoy

11 *De Sp. Sancto*, XLV (*PG*, XXXII, 149-152).

una «Liturgia de San Basilio», que la Iglesia Ortodoxa Griega emplea durante la cuaresma, y cuyos rasgos esenciales parecen ser el resultado de la obra del obispo de Cesarea. Por otra parte, y en lo que se refiere a la labor de Basilio como organizador de la vida ascética, se conservan varias obras atribuidas al obispo de Cesarea y dedicadas al establecimiento de cierto orden dentro de la vida monástica. Algunas de estas obras son de Basilio; otras son de él con extensas interpolaciones y adiciones; otras, en fin, son producto de siglos posteriores.

Gregorio de Nacianzo

Si Basilio es el organizador y diplomático entre los tres Grandes Capadocios, Gregocio Nacianceno es el orador y poeta. Su carácter apacible y retraído, así como su fina sensibilidad estética, le hacían *sentirse inclinado a llevar una vida de retiro monástico,* y de hecho lo intentó en más de una ocasión. Pero su sentido de responsabilidad en una época en que la Iglesia se debatía en medio de grandes luchas le impulsó a sacrificar su propia tranquilidad y dedicarse a la vida episcopal.[12] Como obispo, nunca dio muestras del vigor con que actuaba su amigo Basilio, pero sí supo poner sus dotes literarias al servicio de la causa ortodoxa. Es por todo esto que su labor teológica ha de encontrarse, no en extensos tratados, sino en sus sermones, poemas y epístolas.

Los sermones de Gregorio dan fe de su habilidad retórica, aunque no se limitan a la mera eufonía, sino que tratan de los más arduos problemas teológicos y morales. Sus poemas, si bien no son joyas excepcionales de la literatura griega, muestran al menos un fino gusto artístico, y buen número de ellos son de carácter teológico. Su epistolario, en fin, es ejemplar —Gregorio mismo lo publicó a instancias de un pariente que admiraba sus cartas— y en algunas de sus epístolas discute cuestiones teológicas, y sobre todo cristológicas, con tal acierto que su exposición fue luego adoptada por los concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451).

Como teólogo, Gregorio supera a Basilio, aunque no alcanza la precisión y profundidad del menor de los Tres Capadocios, Gregorio de Nísa.

Puesto que lo que más nos interesa aquí es la contribución de Gregorio Nacianceno al triunfo final de la fe nicena, comenzaremos exponiendo su doctrina trinitaria.[13]

Como en el caso de Basilio, los grandes contrincantes teológicos de Gregorio son los arrianos —y sobre todo Eunomio y su partido anomoeano— y los pneumatomacos. Contra ellos va dirigida buena parte de los discursos, epístolas y poemas del obispo nacianceno, y sobre todo los discursos vigésimoséptimo al trigésimoprimero, que reciben el título global de «Discursos Teológicos».

El primero de los Discursos Teológicos trata acerca de los principios de toda investigación y discusión teológicas. En él, Gregorio ataca la costumbre de los arrianos de sostener discusiones teológicas en todo momento y ante toda clase de audiencia.[14]

La discusión teológica sólo ha de versar sobre temas que se hallen dentro del alcance de nuestra mente, y sólo ha de llevarse hasta el punto en que la mente sea incapaz de proseguir su camino.[15] Por otra parte, los temas teológicos no pueden ser discutidos por todas las personas, y esto se debe, no sólo a que algunos carecen de la inteligencia para comprender lo que se discute, sino también y sobre todo a que son pocas las personas que tienen la virtud necesaria para recibirlo debidamente. No basta con la inteligencia para llegar a ser un verdadero teólogo, sino que es necesario «pulir nuestro ser teológico como una

---

12 El primero de estos casos en que Gregorio abandonó su propia tranquilidad con el propósito de servir en la Iglesia fue cuando su padre requirió su colaboración en la dirección de la Iglesia de Nacianzo. Gregorio huyó para más tarde regresar arrepentido. Entonces pronunció el discurso que lleva el número dos entre sus sermones, y que se conoce generalmente como «Defensa de la Fuga». «He sido vencido y confieso mi derrota», afirmó Gregorio, y luego pasó a explicar cómo su amor a la vida apacible y su temor hacia la responsabilidad sacerdotal le habían hecho huir. Este discurso es un medio inapreciable para llegar a comprender la tensión en que siempre vivió Gregorio —tensión entre su amor a la tranquilidad y su propio sentido de responsabilidad. Ha sido traducido al español por Andrés Barriales, O.P., y publicado bajo el título de «Pastoral del Sacerdote» (Salamanca, s.f.). Pocos documentos de la época patrística nos revelan como éste la personalidad de su autor. Sobre el propio Gregorio, véase R.R. Reuther, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Oxford, 1969); D.F. Windom, *The Dynamic of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus* (Philadelphia, 1979).

13 La cristología de Gregorio es de suma importancia, pues en este aspecto de su pensamiento se adelantó a las controversias que tuvieron lugar en el siglo IV y que pronto ocuparán el centro de nuestra atención. Sin embargo, por razones de orden lógico, debemos posponer la discusión de este aspecto del pensamiento de Gregorio hasta que, en el capítulo XVI, hayamos introducido adecuadamente la cuestión cristológica.

14 *Oratio* XXVII, 3 (*NPNF,* Second series, VII, 285): «Mis amigos, no todos pueden filosofar acerca de Dios; no todos. El tema no es tan bajo y fácil. Y añado que no ha de discutirse ante toda audiencia, ni en todo tiempo, ni acerca de todos los puntos, sino sólo en ciertas ocasiones, ante ciertas personas y dentro de ciertos límites.» Véase S.P. Tsichlis, «The Nature of Theology in the 'Theological Orations' of St. Gregory of Nazianzus», *Diakonia,* XVI (1981), 238-46.

15 *Ibid.,* 4.

estatua, dándole así belleza». Quienes no pueden llegar a tal virtud, harían mejor dedicándose a otros temas no tan elevados como el de la naturaleza de Dios, tales como el mundo, la materia y el alma.[16] En el segundo Discurso Teológico, Gregorio se propone estimular aún más la humildad en la discusión teológica mostrando la distancia que separa al teólogo del objeto de su pensamiento, y la imposibilidad de concebir a Dios debidamente. Por muy lejos que una cosa esté por encima de nosotros, la distancia que nos separa de ella es siempre muchísimo menor que la que existe entre ella y Dios. Platón afirma que es difícil concebir a Dios, pero que expresarlo en palabras es imposible. A esto Gregorio responde que es imposible expresar a Dios y que concebirlo es aún más imposible, si cabe la expresión. Un Dios capaz de ser aprehendido por el pensamiento sería un Dios limitado, pues todo lo que puede ser aprehendido en modo alguno tiene límites. Además, la imposibilidad de conocer a Dios se agrava por el hecho de que nosotros, en nuestro estado actual, somos incapaces de concebir adecuadamente una naturaleza no material. La materia es como una neblina que se interpone entre nuestra mente y lo inmaterial. Pero debemos aclarar aquí que esto no quiere decir que Gregorio desprecie la materia a la manera de los gnósticos, sino simplemente que se percata de la imposibilidad de nuestra mente, al menos por lo presente, de concebir la naturaleza puramente espiritual.

El tercero y cuarto discursos teológicos tratan acerca del Hijo, y aquí nuestro teólogo se dedica a refutar directamente los argumentos de Eunomio que ya hemos tenido ocasión de exponer en el epígrafe que hemos dedicado a Basilio de Cesarea. Buena parte de los argumentos de Eunomio consiste en dilemas cuyo propósito es mostrar la imposibilidad lógica de la doctrina nicena. Gregorio toma ordenadamente estos dilemas y va mostrando la falacia envuelta en cada uno de ellos. Por ejemplo, los anomoeanos proponían el siguiente dilema: si el Padre engendró al Hijo, o bien lo engendró voluntariamente o lo engendró involuntariamente. Si lo hizo involuntariamente, alguien le impulsó al hacerlo, y entonces tendremos que afirmar que hay alguien cuyo poder sobrepasa al de Dios. Si por el contrario, lo hizo voluntariamente, el Hijo lo es de la Voluntad; y si es hijo de la Voluntad, no puede ser hijo del Padre. A esto responde Gregorio diciendo que los anomoeanos quieren atarle, pero que las cuerdas que usan son harto débiles. Los propios anomoeanos, que se atreven a hablar con tal osadía acerca de la generación de Dios, deberían plantearse el mismo dilema con respecto a su propia generación. ¿Fue voluntaria o involuntariamente que sus padres les engendraron? No fue involuntariamente, pues nada les obligó a engendrarles. Pero si fue voluntariamente que sus padres les engendraron, los anomoeanos son hijos de la Voluntad, ¡y no de sus propios padres! De este modo, Gregorio muestra cómo el dilema de Eunomio no consiste más que en «unas pocas sílabas», es decir, palabras carentes de contenido. En todo caso, la generación del Hijo de Dios sería bien poca cosa si nosotros los humanos, que no alcanzamos a comprender nuestra propia generación, pudiéramos comprenderla. Toda discusión que trate de determinar cómo el Hijo es engendrado peca de necia, y muy especialmente la cuestión de «si quien fue engendrado en el principio existía o no antes de su propia generación».[17]

16 *Ibid.*, 7 (*Ibid.*, 287).

Sin embargo, el corazón de la defensa de Gregorio está en su insistencia en el carácter de los términos «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo» como términos de relación. Sus contrincantes le planteaban el siguiente dilema: el término «Padre» ha de indicar o bien una esencia o una acción; si indica una esencia el Hijo no puede ser «de la misma esencia» que el Padre —*homousios*—; si, por el contrario, indica una acción, resulta que el Hijo es el resultado de esa acción, que no puede ser otra que la del Padre como creador, de donde resulta que el Hijo es creado. A esto responde Gregorio diciendo que «Padre» no indica esencia ni acción, sino relación: la relación de comunión de esencia que existe entre el Padre y el Hijo. Esto llevó a Gregorio a dedicar más atención a la cuestión de las relaciones entre las tres personas divinas, en lo cual consistió su contribución al desarrollo del dogma trinitario, sobre todo en Occidente.

En el quinto *Discurso Teológico*, Gregorio discute la persona del Espíritu Santo. A diferencia de su amigo Basilio, Gregorio afirma categóricamente y sin rodeos que el Espíritu es Dios y que a El han de atribuirse todos los predicados de la divinidad.

> Si hubo un tiempo cuando el Padre no existió, entonces hubo un tiempo en que el Hijo no existió; si hubo un tiempo en que el Hijo no existió, entonces hubo un tiempo en que el Espíritu no existió; si el uno existió desde el principio, entonces los tres existieron desde el principio.[18]

Empero, el punto en el que la doctrina de Gregorio va más allá de la de Basilio no es el de la divinidad del Espíritu Santo —que Basilio aceptaba pero no creía oportuno declarar abiertamente— sino el de las

17 *Oratio* XXIX, 9 (*NPNF*, Second series, VII, 304).
18 *Oratio*, XXXI, 4 (*Ibid.*, 318).

relaciones entre las tres personas de la Trinidad. El intento de distinguir entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a base de sus propiedades, distinguiendo entre el Padre absolutamente trascendente y el Hijo o Verbo que se relaciona con el mundo, no podía sino llevar al subordinacionismo y en última instancia al arrianismo. Atanasio se había percatado de ello y por esta razón negaba categórica y repetidamente que la trascendencia del Padre fuese tal que le colocase a mayor distancia de la creación que el Hijo. Este énfasis en la identidad entre la trascendencia del Padre y la del Hijo, si bien destruía uno de los fundamentos del arrianismo, no lograba mostrar en qué la doctrina nicena difería del sabelianismo. Como hemos dicho anteriormente, ésta fue la gran tarea de los Capadocios. A ella se dedicó Gregorio, atacando el problema a partir de las relaciones internas de las diversas personas de la Trinidad.

Según Gregorio, no pueden establecerse entre las tres personas de la Trinidad otras distinciones que las que se refieren al origen de cada una de ellas. Estas distinciones no se refieren en modo alguno a la substancia o a la naturaleza, sino sólo al origen de cada una de las personas.

> Y cuando me refiero a Dios debéis ser iluminados simultáneamente por un rayo de luz y por tres. Tres en cuanto a sus hipóstasis o individualidades o, si se prefiere, personas, puesto que no nos detendremos a discutir acerca de los nombres siempre que las sílabas conlleven el mismo significado; pero uno en cuanto a la substancia, es decir, la divinidad. Pues los tres se hallan divididos sin división, por así decir, y están unidos en división. Porque la división es uno en tres, y tres en uno, en quienes está la divinidad o, más exactamente, quienes son la divinidad. Debemos entonces excluir los excesos y defectos, de modo de no hacer de la unidad una confusión, ni de la división una separación. Así debemos mantenernos igualmente separados de la confusión de Sabelio y de la división de Arrio, que son males diametralmente opuestos, pero iguales en su maldad.
>
> ...Porque para nosotros hay un Dios Padre, de quien son todas las cosas, y un Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas, y un Espíritu Santo en quien son todas las cosas. Pero estas palabras *de, por, en,* no señalan una distinción de naturaleza... sino que caracterizan las personas de una naturaleza que es una y sin confusión.
>
> ...El Padre es Padre, y carece de origen, porque no es de algún otro. El Hijo es Hijo, y tiene origen, porque es del Padre. Pero si se utiliza la palabra origen en un sentido temporal, el Hijo también carece de origen, puesto que El es el creador del tiempo y no se halla sujeto a él. El Espíritu Santo es verdaderamente tal, puesto que procede del Padre, pero no del mismo modo que el Hijo, puesto que no se trata de generación, sino de procesión.

> ...Puesto que ni el Padre dejó de carecer de origen al engendrar al Hijo, ni el Hijo dejó de ser engendrado por serlo por quien no lo es, ni el Espíritu viene a ser Padre o Hijo porque procede, o porque es Dios.[19]

Las tres características de origen que Gregorio establece en este pasaje pronto fueron aceptadas, tanto por el Oriente como por el Occidente, como medio de expresar la distinción que existe en el seno de la Trinidad: la característica del Padre en no ser engendrado (*agennesia*); la del Hijo en ser engendrado (*gennesia*); y la del espíritu en su procesión.[20] Con estos términos, Gregorio añadía sentido a la fórmula característica de los Tres Grandes Capadocios: «una *usía* y tres *hipóstasis*».

Además de su doctrina trinitaria, la cristología de Gregorio da grandes muestras de su genio teológico. Oponiéndose sobre todo a la doctrina de Apolinario —que ya hemos mencionado en el capítulo anterior y que hemos de discutir más detenidamente más adelante— Gregorio llega a ofrecer fórmulas que más tarde se utilizarían como medios de resolver las controversias cristológicas. Sin embargo, puesto que lo que ahora nos interesa es ante todo el desarrollo de la doctrina trinitaria, hemos de posponer la discusión de la cristología de Gregorio para una ocasión futura —el capítulo XVI.[21]

Gregorio de Nisa

Al llegar al más joven de los Capadocios, no puede caber duda de que su pensamiento, basado en el de sus dos compañeros, va sin embargo mucho más lejos que el de ellos. Como administrador, Gregorio de Nisa nunca supo realizar una gran labor, para tristeza de su hermano y obispo metropolitano Basilio de Cesarea. Como orador y literato, Gregorio queda también muy por debajo de su homónimo de Nacianzo. Pero como teólogo y expositor de la experiencia mística sobrepasa en mucho a todos sus contemporáneos orientales. Sin embargo, no debemos olvidar que la labor de los Tres Grandes Capadocios fue llevada a cabo en estrecha ayuda e inspiración mutua, y que Gregorio sólo pudo alcanzar sus logros teológicos debido a la obra de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo.

---

19 *Oratio*, XXXIX, 11-12 (*Ibid*, 355-356).

20 *Oratio*, XXIX, 2 (*Ibid.*, 301).

21 Quizá debamos señalar aquí, para quien desee estudiarla con detenimiento, que las principales fuentes de la cristología de Gregorio son sus epístolas 101, 102 y 202.

De entre los Tres Grandes Capadocios, es Gregorio de Nisa el que más y mejor uso hace de la filosofía pagana.[22] Avido lector de las obras de Orígenes, Gregorio concuerda con él en la utilidad de la filosofía en la investigación teológica. Pero, sin dejar de hacer uso de la filosofía, Gregorio se percata mucho mejor que Orígenes de los peligros que ésta encierra.

Al igual que Orígenes, Gregorio ofrece a menudo una interpretación alegórica de la Biblia,[23] y este rasgo se acentúa en las obras de carácter místico, en que los personajes y acontecimientos históricos vienen a ser símbolos de las distintas etapas del ascenso místico. Sin embargo, aun en tales obras, Gregorio nunca olvida el carácter histórico de la revelación bíblica.[24]

Ahora bien, la influencia de Orígenes sobre Gregorio va mucho más allá de los principios exegéticos. El temperamento y los intereses de Gregorio son semejantes a los de Orígenes, y por ello usa de él como de una fuente constante de principios teológicos. Al igual que Orígenes, Gregorio construye todo su sistema teológico sobre la doctrina de la libertad de los intelectos, y subraya esta libertad hasta tal punto que la doctrina de la gracia parece peligrar.[25] Esta libertad, y no algún principio negativo autónomo, es el origen del mal.[26] El mal existe sólo como una ausencia, un cierto carácter negativo, y no como una esencia subsistente. Luego, el mal no es eterno, y cuando llegue el día en que Dios sea «todo en todos» el mal no existirá ya más, y aún los malos se salvarán. Aunque en todo lo que antecede Gregorio repite los principios y doctrina de Orígenes, esto no ha de hacernos pensar que no

22 Puesto que la mejor edición de las obras de Gregorio de Nisa —y también la más accesible— es la de W. Jaeger (Leiden, 1960 y sig.), todas nuestras citas se refieren a esta edición, excepto en aquellos casos en que la obra en cuestión no ha sido publicada aún. Sobre el modo en que Gregorio hace uso de la cultura pagana, véase H. Dörries, «Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa», *ThLi*, 88 (1963), 569-82.

23 En todas las obras de Gregorio predomina la exégesis alegórica, excepto en su *Comentario sobre el Hexámeron* y su obra *Acerca de la creación del hombre*. Esto se debe al propósito de estas dos obras, que pretenden servir de complemento a la obra de Basilio —que ya había muerto— acerca de la creación. Puesto que Basilio había repudiado explícitamente (*Hom. IX in Hex.*, 1; *PG*, XXIX, 188) la interpretación alegórica de las Escrituras, Gregorio se veía obligado a ceñirse en estas obras a la exégesis literal.

24 Por ejemplo, en el tratado *Acerca de la vida de Moisés*, tras exponer la historia de Moisés, Gregorio pasa a una interpretación alegórica que ve en cada detalle del Exodo una alegoría que se refiere a la vida mística. La mejor exposición y defensa por parte de Gregorio de la exégesis alegórica se encuentra en la introducción a sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* (Jaeger, Vol. VI, 3-13).

25 *De virgin.* 46; *De hom. op.* 44; *In Cant. Hom.* 2.44.

26 *Or. Cat.* 6; *De beat.* 5.44.

hay diferencia alguna entre Gregorio y el maestro alejandrino. Al contrario, el obispo de Nisa tomó los principios de Orígenes y los aplicó dentro del contexto de su época, cuando el desarrollo teológico había llegado a tal punto que se hacía necesario corregir algunas de las conclusiones de Orígenes.

Como ejemplo de esto podemos tomar la doctrina de preexistencia de las almas. Orígenes afirmaba que las almas, aunque eran criaturas, habían existido desde el principio, de tal modo que no hubo un tiempo cuando no hubo almas. Al hacer tales declaraciones, Orígenes mostraba no haberse percatado claramente de la distancia que separa la doctrina cristiana de la creación de la doctrina neoplatónica de las emanaciones. Más tarde, el correr de los años, y sobre todo la controversia arriana, hicieron que los teólogos dedicaran mayor atención a lo que significa el término «criatura», de modo que se llegó a la conclusión de que una criatura no puede ser eterna. Luego, Gregorio afirma que las almas son preexistentes sólo en la mente de Dios, y no en realidad.[27] Sin embargo —y en esto se muestra más idealista que el propio Orígenes— Gregorio afirma que sólo los seres intelectuales y Dios son realidades en el sentido estricto; la materia no es más que una concomitancia de cualidades e ideas: peso, color, forma, extensión, etcétera.

> La creación corpórea, por otra parte, ciertamente ha de clasificarse entre las cosas especiales que nada tienen en común con la divinidad. Y esto ofrece una alta dificultad para la razón, es decir, que la razón no puede comprender cómo lo visible surge de lo invisible, cómo lo concreto surge de lo intangible, cómo lo finito surge de lo infinito, cómo lo que se encuentra circunscrito por ciertas proporciones, donde entra en juego la idea de la cantidad, puede surgir de lo que no tiene tamaño, ni proporciones, y lo mismo con respecto a cada una de las propiedades del cuerpo. Pero aun sobre esto podemos decir lo siguiente: que ninguna de estas cosas que le atribuimos a lo corpóreo es en sí misma corpórea. Ni la forma, ni el color, ni el peso, ni la extensión, ni la cantidad, ni cualquiera otro calificativo, es corpóreo, sino que cada uno de ellos es una categoría. Es la combinación de todos ellos en una unidad lo que constituye un cuerpo. Luego, puesto que estos diversos calificativos que completan el cuerpo particular son comprendidos únicamente por el pensamiento, y no por el sentido, y puesto que la divinidad es un ser pensante, ¿qué dificultad puede haber en que semejante agente pensante produzca los objetos de pensamiento cuya combinación mutua genera para nosotros la substancia del cuerpo?[28]

27 *De hom. op.* 28; *De an. et res.*

28 *De an. et res.* (*NPNF*, 2nd Series, V:458).

Todo esto hace de Gregorio de Nisa, al igual que Orígenes, un teólogo difícil de justipreciar, pues es grande la tentación de hacerle aparecer como un pensador excesivamente atado a las categorías de la filosofía neoplatónica, y no hacer justicia a sus hondas preocupaciones dogmáticas y a su contribución a la clarificación del dogma trinitario.

Aunque es difícil determinar cuánto de la doctrina trinitaria de Gregorio le pertenece originalmente, y cuánto se deriva de su hermano y maestro Basilio —dificultad ésta que se acrecienta por la imposibilidad de determinar con toda certidumbre cuál de ellos fue el autor de ciertos tratados de gran importancia— podemos exponer aquí la doctrina trinitaria de Gregorio, y mostrar al menos cómo su convicción e interés neoplatónicos le ayudaron a resolver algunas de las dificultades que sus contemporáneos planteaban, y a lograr más claridad que ellos.

Para exponer la doctrina trinitaria de Gregorio podemos depender de su tratado *Acerca de la Santa Trinidad*[29] de su otro opúsculo *Que no hay tres dioses,*[30] unque sin olvidar sus libros *Contra Eunomio*,[31] con los que pretendía continuar la obra de su difunto hermano Basilio.

En el tratado, *Que no hay tres dioses,* Gregorio responde a Ablabio, quien le planteaba la cuestión de cómo, si nos referimos a Pedro, Santiago y Juan, cuya naturaleza es la misma, como tres hombres, no hemos de hacer lo propio con respecto a las tres personas de la Trinidad, y referirnos a ellas como a tres dioses. A esto responde Gregorio que cuando hablamos de Pedro, Santiago y Juan como «tres hombres» estamos hablando con poca exactitud, y dejándonos llevar por un hábito del lenguaje. En realidad, la naturaleza humana es una sola, y el hombre que hay en Pedro es el mismo hombre que hay en Juan. Naturalmente, tal explicación se deriva directamente del realismo que forma parte de la tradición platónica de Gregorio, y no ha de sorprendernos por extraña que nos parezca a quienes no estamos acostumbrados a pensar en tales términos.

Ahora bien, continúa Gregorio, si el uso impropio del lenguaje es aceptable en lo que se refiere a la humanidad de Pedro, Santiago y Juan, la misma inexactitud puede ser trágica si se aplica a la naturaleza divina. Negar la unidad esencial de Pedro y Santiago es un error filosófico, mientras que negar la unidad de Dios es una impiedad. Y es precisamente en impiedad que caen los arrianos al negar que Jesucristo es Dios, pues tienen que adorarle o que no adorarle; si le adoran, sus

29 Jaeger, Vol. III, Pars 1, 3-16; *NPNF*, Second series, V, 326-330.

30 Jaeger, Vol. III, Pars 1, 37-57; *NPNF*, Second series, V, 331-336.

31 Jaeger, Vol. I-II; *NPNF*, Second series, V, 33-314.

propias premisas les hacen impíos, pues adoran a quien no es el Dios verdadero; si no le adoran no son más que judíos que se niegan a adorar a Cristo.[32]

Además, hay otra razón por la cual es lícito hablar de una multiplicidad de hombres y no de una multiplicidad de dioses: las operaciones de los hombres son múltiples e individuales, mientras que las operaciones de las tres personas divinas son siempre comunes a las tres.

> Así, puesto que entre los hombres la acción de cada uno, aún en el mismo campo, es distinta, puede llamárseles con toda corrección, «muchos», ya que cada uno de ellos se halla separado de los demás por el carácter especial de su acción u operación. Pero en el caso de la naturaleza divina no podemos decir que el Padre haga algo separadamente, sin que el Hijo obre juntamente con El, ni tampoco que el Hijo tenga alguna operación especial aparte del Espíritu Santo, sino que toda operación de Dios para con la creación, aunque se nombre según nuestras ideas de ella, que son variables, tiene su origen en el Padre, se efectúa mediante el Hijo, y se perfecciona en el Espíritu Santo. Por esta razón el nombre que se deriva de la operación no se divide o multiplica según el número de quienes la llevan a cabo, porque la operación de cada uno no es distinta o particular, sino que todo lo que tiene lugar, ya sea en las acciones de su providencia para con nosotros, o en la dirección y constitución del mundo, tiene lugar por la acción de los tres, pero esto que tiene lugar no consiste en tres.[33]

A esto alguien podría objetar que la «divinidad» no es una operación sino una esencia. Gregorio rechaza tal objeción señalando que «divinidad» es un nombre, y que, puesto que la esencia de Dios se halla por encima de todo nombre, el término «divinidad» no puede describirle.

En el párrafo citado vemos que la distinción entre las tres personas divinas no puede establecerse a partir de sus relaciones externas. A esto Gregorio añade que tal distinción no puede establecerse tampoco a partir de un subordinacionismo que establezca una diferencia de poder o de gloria entre las tres personas. Luego, sólo queda la distinción a partir de las relaciones internas de la Trinidad.

> Aunque confesamos el carácter invariable de la naturaleza, no negamos la diferencia entre la causa y lo que es causado, que es el único medio de distinguir entre las personas. Es decir, que nuestra fe distingue entre Uno que es la causa y Otro quien es de la causa, y que distinguimos también, en lo que es de la causa entre Uno que viene directamente de la primera

32 *Ad Simplicium de fide* (Jaeger, Vol. III, Pars 1, 61-67; *NPNF*, Second series, V, 337-339).

33 *Ad Ablabium quod non sint tres dei* (Jaeger, Vol. III, Pars 1, 47-48; *NPNF*, Second series, V, 334).

causa, y Otro que es mediante aquel que viene directamente de esa primera causa. De este modo, el atributo de ser unigénito pertenece sin duda alguna al Hijo, y la presencia intermedia del Hijo, al mismo tiempo que le hace ser unigénito, no separa al Espíritu de su relación con el Padre mediante la naturaleza común.[34]

En todo esto, Gregorio no va más allá de sus contemporáneos. Pero al tratar de la procesión del Espíritu Santo, e intentar distinguirla de la generación del Hijo, afirma más claramente que cualquiera de sus contemporáneos orientales la doctrina de que el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo* —es decir, la doctrina del *filioque* que dará lugar a tan amargas controversias en la Edad Media.[35]

La cristología de Gregorio no es tan profunda como la de su homónimo de Nacianzo. Esto no impide que, frente a las doctrinas de Apolinario, defienda la integridad de la naturaleza humana de Jesucristo. Por otra parte, aunque la distinción entre la naturaleza humana y la divina no desaparece con la encarnación, la unión de ambas es tal que se da la *communicatio idiomatum*, es decir, la comunicación de las propiedades de una naturaleza a la otra. Es por esta razón que Gregorio *afirma, como era ya costumbre en su época, que María es «madre de* Dios», y no simplemente «madre del hombre Jesús».[36] Hay, sin embargo, cierta tendencia idealista y docetista en la afirmación —que más tarde sería general— de que María continuó siendo virgen aún después del nacimiento de Jesús, «puesto que tal nacimiento no destruyó la virginidad».[37]

Por último, y aunque éste no sea nuestra interés primordial, debemos decir algunas palabras acerca de la teología mística de Gregorio. El misticismo de Gregorio es de sabor neoplatónico, y se caracteriza por la doctrina de los pasos sucesivos de purificación y ascenso, en un progreso constante y perpetuo. Este aspecto del pensamiento de Gregorio influyó profundamente en el autor seudónimo de ciertas obras que circularon en la Edad Media bajo el nombre de Dionisio el Areopagita y, a través de él, en toda la mística medieval.[38]

34 *Ibid.* (Jaeger, Vol. III, Pars 1, 55-56; *NPNF*, Second series, V, 336).
35 *De oratione dominica* (Citado por Quasten, *Patrología*, II, 280-281).
36 *Ep.* III:24 (Jaeger, Vol. VIII, Pars 2; *NPNF*, Second series, V. 544, donde aparece como la *Ep.* XVII).
37 *De virginitate*, XIX (Jaeger, Vol. VIII, Pars 1, 323-324; *NPNF*, Second series, V, 365).
38 Véase: J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (París, 1944).

Conclusión

Aparte de sus grandes logros en otros campos de la vida eclesiástica —la liturgia y la administración en el caso de Basilio, la retórica y la poesía en el Gregorio Nacianceno y la mística el de Gregorio de Nisa— la obra de los Tres Grandes Capadocios consistió en clarificar, definir y defender de tal modo la doctrina trinitaria que ésta por fin se impuso sobre todas las formas del arrianismo. Entre todos ellos, y cada uno mediante sus dones particulares, contribuyeron grandemente a la derrota del arrianismo y de los pneumatomacos. Basilio sentó las bases de la obra de sus dos compañeros, y además divulgó la doctrina trinitaria mediante sus innovaciones litúrgicas y su habilidad como administrador. Gregorio de Nacianzo se aseguró de que los mejores recursos de la retórica fuesen puestos al servicio de la fe nicena, y al mismo tiempo compuso himnos con los que contribuía a popularizar su doctrina, como antes lo habían hecho los arrianos. Gregorio de Nisa, construyendo sobre los cimientos de Basilio y de Gregorio de Nacianzo, logró dar a su doctrina mayor precisión y coherencia lógica.

Cabe preguntarse si en todo esto los Tres Grandes Capadocios fueron en realidad fieles a la fe nicena, o si, por el contrario, su exposición de la doctrina trinitaria, al tiempo que pretende defender y exponer la doctrina de Nicea, abandona en realidad la intención de los obispos reunidos en aquel gran concilio.

Esta última alternativa ha sido expuesta y defendida por un buen número de historiadores del pensamiento cristiano, quienes establecen una distinción marcada entre los «antiguos nicenos» y los «nuevos nicenos». Entre estos historiadores podemos citar a Harnack, quien piensa que la fórmula de los Capadocios no es más que un modo, al parecer niceno, de expresar la vieja doctrina del *homoiusios* —es decir, que el Padre y el Hijo no son de la misma substancia, sino de substancias semejantes. Así, Harnack afirma categóricamente que el «triunfo final no perteneció al '*Homousios*', sino, por el contrario, a la doctrina homoiusiana, que subrayó sus puntos de contacto con el '*Homousios*'».[39]

No cabe duda de que existen razones que justifican la distinción entre los «antiguos nicenos» y los «nuevos». Entre los presentes en Nicea había muchos que no comprendían lo que se discutía, y algunos de quienes allí condenaron a Arrio y los suyos eran en realidad monarquianos cuya doctrina luego fue condenada —Marcelo de Anquira

39 *HD*, Vol. IV, p. 82.

entre ellos. Por otra parte, si se entiende por «antiguos nicenos» el grupo formado por Atanasio y los suyos, no cabe duda de que existen grandes diferencias entre Atanasio y los Capadocios. Pero estas diferencias no han de ser exageradas hasta tal punto que se vea en ellas una contradicción que en realidad no existe. Algunas de las diferencias entre Atanasio y los Capadocios se deben a sus diversos contextos históricos y otras a la diferencia que existe en su metodología teológica.

Atanasio y los Capadocios tienen que enfrentarse a contrincantes que, aunque son todos arrianos, son diferentes. Atanasio se enfrentó a un arrianismo joven, cuyas consecuencias últimas no se habían manifestado aún, y que por tanto debía ser refutado y condenado mostrando sus tristes consecuencias para la fe cristiana. Los Capadocios, por el contrario, se enfrentan a un arrianismo maduro cuyos frutos ya son conocidos. Por esta razón, la tarea de los Capadocios será, no ya la de tratar de descubrir las consecuencias del arrianismo, sino la de refutar esas consecuencias. Luego, buena parte de la distancia que separa a los «antiguos nicenos» de los «nuevos» puede y debe explicarse a partir de la distancia que separa a los «antiguos arrianos» de los «nuevos».

Por otra parte, y debido quizá a la diferente tarea que se les impone, los Capadocios difieren de Atanasio en cuanto a su metodología teológica. El gran obispo alejandrino refería toda cuestión tocante a la divinidad del Hijo a sus consecuencias soteriológicas. Los Capadocios, por su parte, se limitan a refutaciones lógicas y escriturarias, sin hacer un esfuerzo consciente por relacionar la doctrina trinitaria con la soteriología.[40] Para ellos se trata simplemente de una doctrina fundamental del cristianismo, más que de un punto de partida necesario para la soteriología cristiana. La batalla toca ya a su fin, y la tarea de los Capadocios —y sobre todo de Gregorio de Nisa— consiste en sistematizar la fe de la Iglesia y exponerla con la mayor claridad lógica que sea posible. De aquí que, con Gregorio, volvamos al origenismo que Atanasio parecía haber dejado atrás.

Pero lo que Harnack quiere decir con su distinción entre «antiguos» y «nuevos» nicenos es mucho más que esto: según él, la fórmula de los Capadocios constituye una traición a la fe de Nicea.

40 Sin embargo, resulta interesante señalar que en el campo de la cristología, en el que, como ya hemos dicho, Atanasio no aplica su principio de juzgar toda doctrina a partir de la soteriología, Gregorio Nacianceno sí aplica ese principio, y de ese modo logra evitar las tendencias apolinaristas de que Atanasio no supo deshacerse. (Véase el capítulo XVI).

En Nicea se afirmó la unidad de substancia entre el padre y el Hijo. Los Capadocios, al afirmar que hay en Dios una *usía* y tres *hipóstasis*, y que la unidad de Dios es semejante a la que existe entre Pedro, Santiago y Juan, interpretaron la unidad de Dios como una semejanza de naturaleza, y por ello introdujeron, bajo la fórmula del *homousios*, la doctrina *homoiusiana*.

Esta evaluación de la obra de los Capadocios es errónea a lo menos por dos razones: interpreta erróneamente el Credo de Nicea e interpreta erróneamente la doctrina de los Capadocios. En cuanto al credo de Nicea, ya hemos señalado anteriormente que su intención no fue la de proclamar la unidad de la substancia divina, sino al de afirmar la divinidad del Hijo. En cuanto a los Capadocios, su doctrina de que la unidad de Dios es análoga a la que existe entre tres hombres no resulta tan cercana al politeísmo si recordamos que para ellos la naturaleza humana, el hombre que es común a Pedro, Santiago y Juan, es más real que los hombres individuales. Su doctrina está forjada a partir de su realismo platónico, y les hacemos una injusticia si la interpretamos dentro del contexto de nuestro nominalismo moderno.

XV

La doctrina trinitaria en Occidente

En Occidente, el arrianismo nunca logró el arraigo que logró en Oriente. Esto parece deberse a dos razones principales: la tradición trinitaria del cristianismo latino y su preocupación potros asuntos que parecían más urgentes. Lo primero se comprenderá fácilmente si se recuerda que ya desde tiempos de Tertuliano el Occidente había llegado a la fórmula trinitaria que habría de prevalecer a través de toda su historia: «una substancia y tres personas». Mas esto no basta para explicar la acogida poco entusiasta que el arrianismo tuvo en Occidente, sino que es necesario tomar también en cuenta el interés práctico de los latinos y el hecho de que en su territorio el estoicismo jugaba el papel que en Oriente desempeñaba el neoplatonismo. En los capítulos anteriores hemos visto cómo las discusiones occidentales de la Trinidad, en su interés por refutar el sabelianismo, se inclinaban al subordinacionismo. Pero este subordinacionismo no llegó al extremo del arrianismo, y esto quizá se debe a que en el Occidente no se hacía sentir tanto como en el Oriente la influencia del neoplatonicismo y de la teología alejandrina, con su énfasis en la trascendencia de Dios. Cuando se concibe a Dios como un ser absolutamente trascendente, se corre el peligro de hacer del Verbo un ser intermedio entre Dios y el mundo,

como sucede en el arrianismo. La influencia estoica, con su énfasis en la inmanencia de Dios, salvó al Occidente de tal doctrina.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el arrianismo y la controversia trinitaria no hayan penetrado en Occidente. Hubo, por el contrario, lugares y períodos en que el arrianismo se hizo sentir. Durante el *gobierno de Constancio, todo el Occidente sintió la presión imperial en* favor del arrianismo, y hasta el propio papa Liberio, como también el ya anciano Hosio de Córdoba, sucumbieron a los embates de la política imperial y se doblegaron ante los arrianos firmando credos que contradecían la fe de Nicea. Sin embargo, es de notarse que aun en este período el arrianismo no hizo verdaderos progresos sino en las zonas fronterizas, donde el temor a los bárbaros y sus repetidas invasiones acostumbraban a las gentes a acomodarse a la política imperial.[1] Algunos años más tarde, cuando la emperatriz Justina quiso imponer el arrianismo en la parte del Imperio que correspondía a su hijo Valentiniano II, la reacción popular —bajo la habilidísima dirección de Ambrosio de Milán— mostró claramente que el arrianismo era ya un credo carente de fuerza vital.

Esto no evitó que el Occidente produjese obras con las que pretendía intervenir en la controversia que rugía en el Oriente. Al principio tales obras eran calcadas de sus congéneres orientales y hasta en ocasiones eran poco más que versiones revisadas de alguna obra griega. Pero poco a poco, hasta culminar en el *De Trinitate* de Agustín, el Occidente forjó sus propias formas de discutir y expresar la doctrina trinitaria.

El primer pensador que ha de ocupar nuestra atención aquí es *Hilario de Poitiers*, quien en sus doce libros *De Trinitate* refleja claramente las influencias sufridas durante su exilio en el Oriente.[2] Su discusión de la cuestión trinitaria no tiene gran originalidad, y su importancia estriba en haber ofrecido al mundo de habla latina un tratado en el que se hallan resumidos la controversia arriana y los argumentos en pro de la fe nicena.[3]

1 Véase M. Meslin, *Les Ariens d'occident*, 335-430 (París, 1967) quien estudia especialmente las comunidades arrianas a lo largo de la frontera del Danubio.

2 Su producción literaria y teológica, así como su carrera, antes del tiempo de su exilio han sido bien estudiadas por J. Doignon, *Hilarie de Poitiers avant l'exil: Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle* (París, 1971).

3 P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilarie de Poitiers* (Roma, 1944); J. Lebreton, «Apropos de la doctrine Trinitaire de saint Hilaire de Poitiers», *RScRel*, 33 (1946), 484-89; P. Löffler, «Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West», *ZschrKgesch*, 71 (1960), 26-36; C.F.A. Borchrdt, *Hilary of Poitier's Role in the Arian Struggle* (Gravenhage, 1966).

Por su parte, el gran campeón de la fe nicena en el Norte de Italia, Ambrosio de Milán, tampoco tiene ideas nuevas que aportar a la cuestión trinitaria. Su obra en defensa de la fe nicena fue sobre todo la del administrador y predicador. Cuando el emperador Graciano le pidió una obra acerca del Espíritu Santo, Ambrosio se limitó a tomar el tratado de Basilio de Cesarea *Acerca del Espíritu Santo* y producir una obra que no es más que una versión libre de la de Basilio.[4]

Algo más original fue Lucifer de Cagliari, natural de Cerdeña,[5] y aunque su originalidad no fue tanto de pensamiento como de acción. En sus obras, escritas en latín vulgar, no vacila en atacar al emperador Constancio, y algunos de sus comentarios llegan hasta a ser ofensivos. Por otra parte, Lucifer rompió con el resto de sus colegas al consagrar en Antioquía a un nuevo obispo de entre los eustatianos, continuando así el cisma que había comenzado cuando Eustatio de Antioquía fue condenado y depuesto —capítulo XII. Tras su muerte, sus seguidores continuaron separados del resto de la Iglesia, y surgió así la secta de los «luciferianos». Carente de contenido doctrinal, esta secta desapareció antes de medio siglo, aunque no sin antes producir algunos hábiles maestros y escritores —entre ellos, Gregorio de Elvira, quien compuso un tratado *Acerca de la fe ortodoxa contra los arrianos*.[6]

Fue a principios del siglo quinto, con San Agustín, que el Occidente mostró su profundidad y originalidad de pensamiento con respecto a la doctrina trinitaria. En sus quince libros *De Trinitate* (399-419), Agustín señala el camino que desde entonces ha de seguir el pensamiento trinitario occidental, y las diferencias entre el modo en que los teólogos latinos posteriores tratan el dogma trinitario y el modo en que lo hacen los griegos sólo pueden comprenderse a partir de las características particulares del pensamiento de Agustín al respecto. Tales circunstancias nos obligan a adelantarnos en algo a nuestro bosquejo y discutir aquí la doctrina trinitaria de San Agustín, aunque la exposición global del pensamiento del gran obispo de Hipona no ha de aparecer sino a principios del tomo segundo de esta obra.

4 Véase L. Herrmann, «Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe», *ZeitschrKgesch*, 69 (1958), 197-218, quien argumenta que Ambrosio se inclina hacia una visión homoiusiana de la Trinidad.

5 La biografía más detallada que conozco es la que se encuentra en G. Cerretti, *Lucifero vescovo di Cagliari ed il suo «Moriendum esse pro Filio Dei»* (Pisa, 1940). Sobre su doctrina trinitaria véase: C. Zedda, «La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari», *DivThom*, 52 (1949), 276-329.

6 Las siguientes son introducciones generales a su obra y teología: A.C. Vega, «Una gran figura literaria española del siglo IV», *CD*, 156 (1944), 205-58; J.C. Lozano, *San Gregorio de Elvira: Estudio sobre su eclesiología* (Granada, 1954); F.J. Buckley, *Christ and the Church According to Gregory of Elvira* (Rome, 1964).

Agustín parte del dogma trinitario como cuestión de fe. Para él no cabe duda acerca del carácter trino de Dios. Por ello, su *De Trinitate* no se dedica, como la mayor parte de las obras acerca de este tema que hemos estudiado, a ofrecer pruebas de la divinidad del Hijo o del Espíritu Santo, ni tampoco a probar su unidad de esencia con el Padre. En lo esencial, la obra de San Agustín se construye sobre los cimientos de los Tres Grandes Capadocios — cuya teología no conocía directamente, sino sólo a través del *De Trinitate* de Hilario.

Al igual que los Capadocios, Agustín hace notar que la distinción entre las personas[7] de la Trinidad no se deriva de su acción externa, sino de sus relaciones internas.[8] Esto no quiere decir que sea imposible o totalmente incorrecto referir a una de las personas divinas alguna de las acciones de la Trinidad —como cuando afirmamos que «el Verbo se hizo carne». Lo que sucede es que las limitaciones de nuestro vocabulario y nuestra mente nos impiden expresar o ver simultáneamente cómo toda la Trinidad actúa en cada una de las obras de Dios y por ello referimos esas obras a una u otra de las personas divinas.[9] Esto es lo que los teólogos medievales llamarán «apropiación» y su justificación se encuentra en las siguientes palabras de San Agustín:

> Mas en su substancia, por la que son, los tres son uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin movimiento temporal, sobre toda criatura, sin intervalos de tiempo o de espacio; uno e idéntico desde la eternidad hasta la eternidad, eternidad que no existe sin verdad y sin amor; pero en mis palabras el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se encuentran separados, pues no se pueden pronunciar a un tiempo, y en la escritura ocupan también un lugar distanciado. Y lo mismo ocurre cuando nombro mi memoria, mi entendimiento o mi voluntad, pues cada nombre lo relaciono con una facultad; sin embargo, cada nombre es obra de las tres potencias, porque no existe nombre de éstos sin que se fijen en él conjuntamente la memoria, el entendimiento y la voluntad. Actúa la Trinidad en la voz del Padre, en la carne del Hijo y en la paloma del Espíritu Santo, pero nosotros apropiamos a cada una de las divinas personas dichas acciones. Este símil nos muestra de algún modo cómo la Trinidad, inseparable en su esencia, puede manifestarse separadamente en la criatura sensible, y cómo la acción indivisa de la Trinidad se encuentra en las cosas que sirven para representar con toda propiedad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.[10]

---

7 Aunque Agustín evita utilizar el término «persona» al referirse a la Trinidad. Véase R. Boigelot, «Le mot 'personne' dans les écrits trinitaires de saint Augustin», *NRT*, 57 (1930), 5-16.

8 J. Morán, «Las relaciones divinas según San Agustín», *Aug*, 4 (1959), 33-72.

9 A. Chollet, «Appropriations aux personnes de la Sainte Trinité», *DTC*, I:1708-17.

10 *De Trinitate*, IV, 21, 30 (*BAC*, XXXIX, p. 389). Traducción de Luis Arias, O.S.A.

Hay una diferencia notable entre San Agustín y los teólogos griegos en lo que a la doctrina trinitaria se refiere. Los griegos —y entre ellos los Capadocios— parten de la diversidad de las personas o *hipóstasis*, y de ella pasan a la unidad de esencia o *ousía*. Agustín, por el contrario, parte de la unidad esencial de Dios, y de ella pasa a la distinción de las personas. Agustín nunca llegó a comprender lo que los Capadocios querían significar con el término *hipóstasis* —que él traducía *substantia*—[11] pero entre él y ellos existe una diferencia que no es puramente verbal. No se trata simplemente de que Agustín rechazara el término *hipóstasis* para luego hacer de *persona* su equivalente, sino que se trata de que Agustín se muestra renuente a subrayar la diversidad de las personas del modo en que lo hacían los Capadocios. Su modo de entender la unidad y simplicidad de Dios le hace rechazar todo intento de hablar de Dios como un ser «triple» —como lo había hecho antes Mario Victorino, famoso rétor convertido al cristianismo y a quien Agustín admiraba.[12]

> Y no porque sea Trinidad debemos imaginarle triple, pues en esta hipótesis el Padre solo o el Hijo solo serían menores que el Padre y el Hijo juntos. Aunque, a decir verdad, ni siquiera se concibe cómo pueda decirse el Padre solo o el Hijo solo, porque el Padre siempre e inseparablemente está con su Hijo, y éste con su Padre, y no porque los dos sean el Padre o ambos el Hijo, sino porque siempre están unidos y nunca distanciados.[13]

Aun más, el propio término *persona*, que gozaba ya en Occidente del prestigio de una larga tradición, no es más que un modo convencional de expresar lo que sabemos ser inexpresable. «¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son partos de la indigencia, al hablar, en numerosas disputas, contra las insidias y los errores de la herejía?»[14] En todo caso, sería mucho más exacto hablar de «relaciones», pues esto es lo que se quiere expresar con el término «persona».

> En Dios, empero, nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en El; no obstante, no todo cuanto de El se enuncia se dice según la substancia. Se habla a veces de Dios según la relación. El Padre dice

---

11 *Ibid.*, V, 8, 10 (*BAC*, XXXIX, p. 413): «Estos dicen también hipóstasis, pero ignoro qué diferencia pueda existir entre *usía* e *hipóstasis*. Ciertos escritores de los nuestros que tratan de estas cuestiones, en idioma heleno, acostumbran a decir *mian ousian, treis upostaseis*; en latín, *unam essentiam, tres substantias*».

12 Véase P. Henry, «The Adversus Arium of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity», *JTS*, n.s. 1 (1950), 42-55.

13 *Ibid.*, VI, 7, 9 (*BAC*, XXXIX, p. 447).

14 *Ibid*, VII, 4, 9 (*BAC*, p. 481).

relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo; y no como si dijéramos que desde que existe el Hijo no puede dejar de ser Hijo, y el Padre no puede dejar de ser Padre, sino *a parte antea*, es decir, que el Hijo siempre es Hijo y nunca principió a ser Hijo. Porque si conociese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería esta denominación accidental. Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese *habitud* a sí mismo y no al Padre, la palabra *Padre* y el término *Hijo* serían substanciales.

Mas, como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la substancia, porque cada una de estas personas divinas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inconmutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la substancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable.[15]

Esta teoría de las relaciones divinas sirve a Agustín de punto de partida para sus dos grandes contribuciones al pensamiento trinitario: su teoría de la procesión del espíritu Santo y su doctrina de los vestigios de la Trinidad en las criaturas.

Los teólogos anteriores a Agustín habían tenido dificultades al tratar de expresar la diferencia que existe entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. De tales dificultades sacaban provecho los arrianos, planteando la cuestión de cómo es posible que, si ambos derivan su ser del Padre, el uno sea Hijo y el otro no. Agustín comienza confesando su ignorancia acerca del modo en que pueda distinguirse entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Pero luego propone la teoría —que más tarde se propagaría por todo el Occidente— de que el Espíritu Santo es el lazo de amor que existe entre el Padre y el Hijo.

El Espíritu Santo es algo común al Padre y al Hijo, sea ello lo que sea. Mas esta comunión es consubstancial y eterna. Si alguien prefiere denominarla amistad, perfectamente; pero juzgo más apropiado el nombre de caridad. Y esta caridad ha de ser substancia, porque Dios es substancia y Dios es caridad, en sentir de la Escritura.[16]

---

15 *Ibid.*, V, 5, 6 (*BAC*, XXXIX, pp. 401-403).

16 *Ibid.*, VI, 5, 7 (*BAC*, XXXIX, p. 443). Esta es una de las bases de la doctrina del *Filioque*, que en la Edad Media contribuiría a separar el Oriente del Occidente. *Ibid.*, VI:5.7 *NPNF*, 1st series, 3:100). Quizá Agustín toma esta doctrina de Mario Victorino, quien

La otra contribución de Agustín al desarrollo del pensamiento trinitario es su teoría de los *vestigia Trinitatis* —los vestigios o marcas de la Trinidad en sus criaturas. En todas las cosas creadas, pero sobre todo en el alma humana, podemos ver las huellas del Creador y de su carácter trino. No se trata simplemente de que podamos utilizar ciertas cosas como medios de explicar la doctrina trinitaria —cosa que hacían desde tiempos de Tertuliano, cuantos trataban acerca de tal doctrina— sino que se trata de que *todas* las cosas, por haber sido creadas por el Dios trino, llevan en sí vestigios de la Trinidad. Más tarde esta doctrina sería desarrollada sistemáticamente por los teólogos medievales, que llegarían a distinguir entre la sombra, el vestigio, la imagen y la semejanza de la Trinidad en sus criaturas.[17] Por lo pronto, Agustín centra su atención en el ser humano, del cual dice la Escritura que fue hecho a imagen y semejanza de la Trinidad —ésta es la razón por la que, en Gn. 1:26, el verbo aparece en plural: «Hagamos al hombre».[18]

Aunque San Agustín usa de diversas trilogías para mostrar la huella de la Trinidad en el alma humana, la más conocida y la que luego tuvo una carrera más destacada a través de la historia del pensamiento cristiano, es la que se compone de la memoria, la inteligencia y la voluntad.

Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.

Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fueran iguales, no sólo cuando una dice habitud a otra, sino incluso cuando una de ellas se refiere

---

también se refiere al Espíritu Santo como un lazo de unión entre el Padre y el Hijo. véase *PL*, VIII:1146.

17 Véase, por ejemplo, el *Itinerarium mentis in Deum*, de San Buenaventura (*BAC*, VI, 556-633).

18 Tal interpretación del texto de Génesis no es original de Agustín, sino que ya era lugar común en la literatura patrística anterior. Véase Ireneo, *Adv. haer. 4 proem.*; Tertuliano, *De res. car.* 6; Novaciano, *De Trin.* 17;26. Entre los antiguos gnósticos era también común utilizar este texto como prueba de que en la creación participaron varios ángeles.

a todas, no se comprenderían mutuamente. Se conocen una a una y una conoce a todas ellas. Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. Lo que de mi memoria no recuerdo, no está en mi memoria. Nada en mi memoria existe tan presente como la memoria. Luego en su totalidad la recuerdo.[19]

De este modo, Agustín utiliza las relaciones internas de las facultades del alma —y no cabe duda de que el obispo de Hipona es hombre de profunda sensibilidad psicológica— para mediante ellas tratar de comprender, en la medida de lo posible, las relaciones internas de la Trinidad.

En resumen, podemos decir que Agustín señaló el camino que habría de seguir el pensamiento trinitario por lo menos en tres puntos fundamentales: su insistencia en la unidad divina por encima de la diversidad de personas; su doctrina de la procesión del Espíritu; y su teoría de los *vestigia Trinitatis*, sobre todo en el campo de la psicología humana.[20]

El primero de estos puntos, aunque evitaba el peligro de triteísmo que existía siempre en la doctrina de los Capadocios, llevaba a Agustín muy cerca del sabelianismo que tanto los obispos orientales conservadores habían temido siempre como posible resultado del *homousios* niceno.

El segundo punto contribuyó grandemente a clarificar la doctrina occidental del Espíritu Santo, y una de sus consecuencias sería la controversia acerca del *Filioque*, que tendría lugar en la Edad Media entre griegos y latinos.

El tercer punto dominó todo el pensamiento trinitario de la Edad Media, y vino a ser la base de toda una escuela mística que pretendía llegar a Dios mediante la contemplación de sus huellas en las criaturas.

Mientras Agustín discurría acerca de los problemas trinitarios, el Oriente comenzaba a verse sacudido por un nuevo tema de controversia: la persona del Salvador. Hasta ahora, se había discutido principalmente acerca de la divinidad del Hijo. Ahora, los pensadores eclesiásticos se plantean la cuestión de cómo esa divinidad se relaciona con la humanidad en Jesucristo. Este es el tema central de las controversias cristológicas a las que debemos dedicar ahora nuestra atención.

---

19 *De Trin.*, X, 11, 18 (*BAC*, XXXIX, pp. 605- 607).
20 Véase M. Schmaus, «Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit», *Vitae et veritati: Festgabe für Karl Adam* (Düsseldorf, 1956), 44-56.

XVI
Comienzan las controversias cristológicas

Las controversias que acabamos de estudiar giraban alrededor de la cuestión de la divinidad del Hijo y del modo como esa divinidad le relaciona con el Padre y el Espíritu Santo. Hay otra pregunta que *necesariamente tendrían que plantearse los teólogos* una vez que considerasen decidida la divinidad del Hijo: ¿Cómo se relacionan la divinidad y la humanidad en Jesucristo?

Desde los comienzos de la historia del pensamiento cristiano, hemos visto algunas de las respuestas que es posible dar a esta pregunta. Por una parte, es posible afirmar la divinidad de Jesucristo y negar su humanidad. Esta solución, llamada «docetismo», fue condenada por la inmensa mayoría de los cristianos, pues despojaba de todo sentido a la doctrina fundamental de la encarnación. Por otra parte, es posible afirmar la humanidad de Jesucristo, y hacer de la revelación de Dios en El resultado de su excelencia moral. Esta posición, que era la de los llamados «ebionitas», tampoco satisfacía la sensibilidad religiosa de la mayoría de los cristianos, que afirmaban categóricamente que «Dios estaba en Cristo».

La mayoría de los cristianos se situaba entre estas dos posiciones, aunque inclinándose a veces en una u otra dirección. En ciertas ocasiones —como en el caso de Pablo de Samosata— se acercaban

demasiado a uno de los extremos, y entonces recibían el repudio general. Pero aún los teólogos cuya cristología era más ortodoxa —Ignacio, Ireneo, Orígenes y hasta el propio Tertuliano— no habían hecho un gran esfuerzo por lograr definiciones precisas acerca de la unión de lo divino con lo humano en Jesucristo.

Durante el siglo cuarto, y sobre todo en las etapas iniciales de la controversia arriana, era demasiado el interés despertado por la cuestión trinitaria para que los teólogos se dedicaran a pensar con detenimiento acerca de la cuestión propiamente cristológica. Así, por ejemplo, aunque la cristología de Arrio era muy distinta de la que el Occidente había tenido por ortodoxa desde tiempos de Tertuliano, así como de la de algunos de los obispos orientales reunidos en Nicea —Eustatio de Antioquía, entre otros— el credo niceno no dice una sola palabra en contra de tal cristología. El propio Atanasio, campeón de la oposición al arrianismo, parece haberse acercado mucho a Arrio en su cristología.[1] Cuando se debatía la cuestión de la divinidad del Salvador, ¿quién podía sentirse inclinado a reflexionar acerca de la relación entre esa divinidad y su humanidad?

Pero la controversia trinitaria tenía que llevar necesariamente a la controversia cristológica. El propio arrianismo, en su intento de hacer del Verbo un ser mutable, elaboró una doctrina cristológica que servía de apoyo a esa tesis.[2] Luego, tan pronto como los teólogos nicenos pudiesen detenerse a reflexionar acerca de la persona de Jesucristo, se percatarían de la necesidad de refutar, no sólo la doctrina del Verbo de los arrianos, sino también su cristología.

Por otra parte, este problema se complicaba debido al modo en que, a través de los años y de manera casi totalmente inconsciente, cada uno de los principales centros intelectuales y doctrinales del cristianismo se había acostumbrado a plantearse y resolver la cuestión cristológica de una manera que le era característica. Estos centros son el Occidente, Antioquía y Alejandría.

En el Occidente, los rasgos fundamentales del dogma cristológico habían quedado establecidos desde tiempos de Tertuliano. Más de un

1 Esto no quiere decir que Arrio o Atanasio tuvieran una cristología completamente desarrollada en el sentido de que negaran explícitamente que Jesús haya tenido un alma humana, sino que quiere decir sencillamente que daban por sentado tal negación. Véase W.P. Haugaard, «Arius: Twice a Heretic?», *CH*, 29 (1960), 251-63.

2 A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, pp. 190-92, sostiene que la relación entre el pensamiento trinitario y cristológico en el arrianismo era exactamente lo contrario de lo que aquí sugiero. Esa interpretación no me parece hacerle justicia a los textos que existen, especialmente por cuanto Atanasio, Apolinario y otros cuya cristología era semejante se oponían resueltamente al arrianismo.

siglo antes del Concilio de Nicea, Tertuliano se había planteado el problema de la dualidad de naturalezas en Cristo, y del modo en que esas dos naturalezas —«substancias» como él las llamaría— se unen en una sola persona. Su respuesta, aunque naturalmente carece de la claridad y precisión que sólo podrían lograrse tras largas controversias, aventaja en mucho a muchas de las propuestas en los siglos cuarto y quinto, pues Tertuliano se percata tanto de la necesidad de afirmar la inmutabilidad del Verbo como de la necesidad de afirmar la humanidad integral de Jesucristo, que ha de incluir un alma racional.[3]

La fórmula de Tertuliano, según la cual hay en Cristo dos substancias unidas en una sola persona, no fue inmediatamente aceptada por los teólogos occidentales, la mayoría de los cuales sí le siguió en cuanto a las «dos naturalezas» pero no tomó de él el uso de la frase «una persona».[4] Su cristología, sin embargo, sí era esencialmente la de Tertuliano, con su insistencia en la realidad de ambas naturalezas y en su unión de tal modo que hubiese entre ellas una verdadera *communicatio idiomatum*. Más tarde Agustín, quien pronto logró prominencia como el gran maestro del Occidente, recuperó el término «persona» en su contexto cristológico y así llevó al Occidente de nuevo a la olvidada fórmula de Tertuliano sobre las dos naturalezas y una persona.[5] De ese modo el Occidente llegó a una posición intermedia entre la confusión de la humanidad y la divinidad en Cristo de una parte, y su distinción extrema por otra. Luego, mientras rugían las controversias cristológicas en el Oriente, el Occidente las observaba con interés, pero sin involucrarse profundamente en ellas, porque la disputa nunca se volvió tema candente en el Occidente. Cuando por fin se llegó a un acuerdo y pasó la controversia, la antigua fórmula de Tertuliano resultó ser el eslabón que sirvió para unir a quienes se inclinaban en direcciones divergentes.

En el Oriente, la situación era muy distinta de lo que era en Occidente, pues allí el campo se hallaba dividido entre dos tendencias cristológicas divergentes, que no podían sino chocar: la antioqueña y la alejandrina. Esto no quiere decir, sin embargo, que estas dos tendencias deban identificarse completamente con las dos grandes ciudades orientales, sino que se trata más bien del conflicto entre una teología de sabor helenista, cuyo centro estaba en Alejandría, y otra cuyo centro estaba en Antioquía, pero que se hallaba representada hasta en la

3 *De carne Christi*, XIII (*PL*, II, 777; *ANF*, III, 533).

4 T.J. van Bavel, *Recherches sur la cristologie de saint Augustin* (Fríburgo, Suiza, 1954), p. 13.

5 *Ibid.*, pp. 25-26.

propia Antioquía, donde el elemento sirio era poderoso. Luego, si los teólogos de la ciudad de Alejandría constituían un grupo prácticamente monolítico, los de Antioquía se hallaban divididos en dos tendencias: una que seguía las directrices de Alejandría y otra típicamente antioqueña. Por esta razón, una y otra vez la ciudad de Antioquía resultó ser el campo de batalla entre ambas tendencias, mientras que Alejandría nunca se vio invadida por tendencias antioqueñas.

A mediados del siglo tercero existía ya en Antioquía esta diversidad de tendencias. De hecho, la lucha entre Pablo de Samosata y sus opositores fue uno de los primeros episodios en la gran controversia que siglo y medio más tarde dividiría a los cristianos orientales.

Si bien Pablo de Samosata prestó un flaco servicio al partido sirio al exagerar su posición y dar así ocasión a Malquión y al resto de los helenistas para condenarle, esto no puso fin a la tradición siria dentro de la iglesia antioqueña. Luego, no ha de sorprendernos que a principios del siglo IV, con Eustatio de Antioquía, los partidarios de la tradición siria hayan logrado apoderarse de nuevo del episcopado. En Eustatio se repite la historia de Pablo y otra vez más, aunque ahora con menos razón, los origenistas de Siria —que en este caso son los lucianistas y por tanto defensores de la posición arriana— con la ayuda de Eusebio de Nicomedia, condenan y deponen al obispo de tendencias sirias y anti-origenistas.[6]

Ahora bien, si nos detenemos a examinar la cristología de Eustatio,[7] vemos en ella todas las características fundamentales que más tarde separarían a la escuela antioqueña de su congénere de Alejandría. Al igual que Pablo de Samosata, Eustatio cree que la divinidad que se halla presente en Jesucristo no es personal, doctrina que pronto abandonarán sus sucesores en la escuela de Antioquía. Su interés está en salvaguardar la realidad de la humanidad de Cristo, y pretender lograr tal propósito distinguiendo claramente entre lo divino y lo humano en El, en perjuicio de la verdadera unión de ambas naturalezas. Así, la unión de lo divino y lo humano en Cristo se debe a la conjunción de la voluntad humana con la divina, de tal modo que aquélla siempre quiere lo mismo que ésta. Además, Jesús es un verdadero hombre, con cuerpo y alma humana, y que verdaderamente creció y se desarrolló, al igual que los demás hombres. En Cristo, la

6 Acerca de la historia de la condenación de Eustatio, véase el cap. XII.

7 R.V. Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine* (Cambridge, 1928), pp. 100-120.

«Sabiduría» impersonal de Dios moraba como en un templo, pero la personalidad era humana.

Esta tendencia a subrayar la distinción entre las dos naturalezas de Cristo, así como el carácter real de su humanidad, subsiste y se acentúa en los sucesores de Eustatio. Entre ellos, bástenos por el momento discutir brevemente a Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia.

Diodoro de Tarso fue uno de los más destacados teólogos de su tiempo, y entre sus discípulos se cuentan personajes tan señalados como Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo. Sin embargo, sus tratados, perseguidos por quienes —con razón— veían en ellos los orígenes del nestorianismo, han desaparecido, y sólo quedan de ellos algunos fragmentos citados en obras más afortunadas.[8] En todo caso, sabemos que la inmensa mayoría de su producción literaria consistía en comentarios bíblicos, y que en ellos Diodoro seguía, frente al alegorismo alejandrino, la exégesis histórica y gramatical que Luciano de Antioquía había implantado en esa ciudad. Naturalmente, su énfasis en el sentido literal de las Escrituras llevó a Diodoro —al igual que al resto de los teólogos antioqueños— a prestar mayor atención al Jesús histórico, tal y como los Evangelios le presentan. Ahora bien, en tiempos de Diodoro —quien murió en el año 378— el carácter personal de la divinidad de Jesucristo era cosa establecida, y en esto Diodoro se aparta de Pablo de Samosata y de Eustatio de Antioquía. Esto a su vez le plantea el problema de la relación entre la humanidad y la divinidad en Jesucristo, que Diodoro tiende a resolver —de modo típicamente antioqueño— estableciendo y subrayando la distinción entre ambas.[9] El Verbo habitó en Jesús, «como en un templo», o «como moró en los profetas del Antiguo Testamento», aunque en el caso de Jesús esta unión es permanente. Aún más, no se trata sólo de la distinción entre la habitación —o templo— y quien lo habita, sino que se trata también de la distinción entre el Hijo de Dios y el Hijo de David —y fue precisamente esta doctrina de los «dos hijos» la que hizo que sus obras fuesen destruidas por su posteridad.[10]

8 La mejor edición es la de Abramowski, «Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XLII (1949), pp. 19-69.

9 Naturalmente, toda la exposición que sigue depende de la autenticidad y exactitud de los fragmentos de las obras de Diodoro que se han conservado. Puesto que estos fragmentos han llegado hasta nosotros a través de escritores posteriores interesados en probar la heterodoxia de Diodoro, siempre existe la posibilidad de que hayan sido mutilados o tergiversados con ese fin. Sin embargo, nos parece que la autenticidad de un buen número de estos fragmentos ha sido ampliamente probada por F.A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma, 1956), pp. 172-181.

10 Es por esta razón que M. Jugie afirma que en Diodoro se encuentran ya los principios fundamentales del nestorianismo: «La doctrine christologique de Diodore de Tarse

Al parecer, Diodoro llegó a este énfasis en la distinción entre la humanidad y la divinidad en Cristo debido a su oposición a la cristología alejandrina, que ya hemos visto representada en la persona de Atanasio y que más adelante —en este mismo capítulo— aparecerá de nuevo en Apolinario. Esta cristología alejandrina tenía toda la razón al insistir en la necesidad de que la unión entre la divinidad y la humanidad en Cristo fuese tal que se diese en El la *communicatio idiomatum* —es decir, que los atributos de la humanidad pudiesen predicarse también del Verbo. Sin embargo, al tratar de aplicar este principio lo hacían de tal modo que la naturaleza humana de Jesucristo quedaba mutilada —es decir, Jesucristo carecía de alma racional humana. Diodoro, por su parte, veía el error de los alejandrinos, pero no parece haberse percatado de la necesidad de afirmar la *communicatio idiomatum*. Esto le llevó a proponer una cristología en la que se afirmaba que el Verbo se había unido a un hombre, y no solamente a una carne humana,[11] pero le llevó también a establecer una distinción excesiva entre el Verbo y el «hombre asumido», de tal modo que no se daba entre ellos la *communicatio idiomatum*.[12]

La doctrina de Teodoro de Mopsuestia es muy semejante a la de Diodoro, aunque ajustándose al desarrollo que la teología había alcanzado en su época —Teodoro murió cincuenta años más tarde que Diodoro. De hecho, como dice Sellers, «el sistema de Teodoro no es más que la aceptación de los principios de Eustatio, expuestos ahora de acuerdo con el pensamiento doctrinal de la época».[13] Esto no quiere decir que el pensamiento de Teodoro carezca de valor y originalidad, sino que, por el contrario, en él culminan los esfuerzos teológicos de la escuela de Antioquía.

---

d'après les fragments de ses oeuvres», *Euntes Docete*, II (1949), pp. 171-191.

11 A pesar de la interpretación en sentido contrario de Aloys Grillmeier, *Christ*, pp. 260-70.

12 Sullivan, *The Christology...*, pp. 188-189: «...de hecho, Diodoro ha rechazado no sólo los errores de los apolinaristas, sino también la unidad de persona que ellos trataban de defender, aunque de manera equivocada. Creemos que Diodoro no ha visto la diferencia que existe entre la predicación legítima de los atributos humanos acerca del Verbo encarnado como su sujeto final, y su predicación acerca del Verbo en virtud de una especie de composición entre el Verbo y la carne humana, a la manera de los apolinaristas. El no hacer tal distinción, junto a una idea elevada de la divinidad del Verbo, excluye la posibilidad de predicar acerca del Verbo los atributos humanos. Pero la consecuencia inevitable de todo esto es nada menos que la negación de la realidad de la encarnación. Pues, si no es posible hacer del Verbo el sujeto de los atributos humanos, no puede decirse que el Verbo nació de la Virgen María según la carne, o que el Verbo se hizo carne».

13 R.V. Sellers, *Eustathius of Antioch*, p. 117.

Debido a descubrimientos en los cuales han surgido a la luz ciertas obras de Teodoro hasta entonces desconocidas, la doctrina del obispo de Mopsuestia ha sido objeto de estudios y controversias recientes.[14] Esto no obstante, podemos afirmar que Teodoro, siguiendo la vieja tradición antioqueña, subraya la distinción de las dos naturalezas en Cristo mucho más que la unidad de su persona. Sin embargo, Teodoro no lleva esto al extremo de afirmar —como antes lo había hecho Diodoro— que en Cristo hay dos hijos o señores.[15] Hay sí, la distinción indestructible entre el que asume y el que es asumido; pero hay también la unión de ambos, también indestructible y permanente. Esta distinción y unión entre la humanidad y la divinidad son tales que Teodoro puede hablar, como lo haría más tarde toda la ortodoxia cristiana, y como lo había hecho antes Tertuliano, de una unión de «dos naturalezas» en «una persona».[16] Sin embargo, él entiende esta «persona» como la que resulta de la unión de ambas naturalezas, y no como la Segunda Persona de la Trinidad, a la que se une la naturaleza impersonal del «hombre asumido».[17]

Al igual que sus antecesores Eustatio y Diodoro, Teodoro interpreta la presencia de Dios en Jesucristo en términos de la habitación del Hijo en El. Esta presencia es distinta de la omnipresencia de Dios en el mundo. Dios está presente en el mundo «por su naturaleza y poder», pero está presente en Jesucristo «por su beneplácito». Es también de este modo que Dios habita en los santos y profetas. Por ello, en el caso particular de Jesucristo, es necesario añadir que Dios habita en El «como en un hijo». Este Dios que habita en Jesucristo no es una fuerza

---

14 El centro de todas estas controversias está en la relación entre el pensamiento de Teodoro y el de Nestorio. Hasta hace poco, se había aceptado sin grandes vacilaciones el juicio del Quinto Concilio Ecuménico —reunido en Constantinopla en el año 553— que hacía de Teodoro un nestoriano anterior a Nestorio. Los textos recién descubiertos parecen probar que el Concilio de Constantinopla sólo hizo uso de textos que habían sido interpolados y tergiversados por los enemigos de Teodoro. A favor de la ortodoxia de Teodoro, véase: Robert Devreesse, *Essai sur Thédore de Mopsueste* (Città del Vaticano, 1948); en contra, véase: Sullivan, «Some Reactions to Devreesse's New Study of Theodore of Mopsuestia», *Theological Studies*, XII (1951), pp. 179-207.

15 Aunque hay pasajes en los que Teodoro establece cierta polaridad entre el Señor y el Hijo de David (*Cat. Hom.*, VIII, 1), hay otros pasajes en que explica que con esto no significa que haya en realidad «dos hijos» o «dos señores» (*Cat. Hom.*, VI:3). Véase estos pasajes en: Quasten, *Patrología*, II, 434-435.

16 Los textos más importantes se encuentran en: Devreesse, *Essai...* p. 115, nota 1. Debemos señalar, sin embargo, que Teodoro prefiere referirse a la unión en un «prosopon» más bien que una «hipóstasis». Sullivan, *The Christology of Theodore*, pp. 78-82; 259-84.

17 Como veremos más adelante, esta última fue la interpretación que se impuso más tarde a través de la influencia de Cirilo de Alejandría.

impersonal, sino que es la Segunda Persona de la Trinidad, que ha asumido la naturaleza humana de tal modo que existe entre ambas naturalezas una armonía absoluta.[18] Sin embargo, esta «conjunción» no priva a la humanidad de Jesucristo de característica humana alguna, de modo que puede haber un verdadero desarrollo que hace del Niño de Belén el Maestro de Galilea —y aquí encontramos otro tema típicamente antioqueño.[19]

Para Teodoro, el «hombre asumido» por el Verbo sigue siendo el sujeto propio de los atributos humanos, y éstos no han de transferirse al Verbo sino con la salvedad de que esto es posible sólo «por relación», y no directamente.[20] La verdadera *communicatio idiomatum* se da sólo en una dirección: los atributos del Verbo se hacen extensivos al hombre; pero no viceversa. [21] Luego, todas las afirmaciones de Teodoro acerca de la «unidad de persona» en Jesucristo nunca logran borrar la impresión de que, según él, en Cristo hay en realidad dos personas que actúan con una armonía tal que parecen ser una sola —y conviene hacer recordar aquí que el término *prosopon*, que Teodoro aplica a la «persona» de Jesucristo, tiene precisamente, aunque no necesariamente, la connotación de una apariencia externa. Con todo esto, parece peligrar la doctrina de la encarnación, aunque no más que cuando —como en el caso de los alejandrinos— se subrayaba la unidad de Cristo a expensas de su humanidad.[22]

Si hemos de caracterizar en pocas palabras la cristología antioqueña, podemos decir que se trata de una cristología del tipo «Logos-hombre», en contraposición a la cristología del tipo «Logos-carne» de los alejandrinos. Es decir que, mientras los alejandrinos —y sobre todo los del siglo cuarto— se contentan con afirmar la unión del Verbo con la carne humana, los antioqueños ven la necesidad de afirmar la unión del Verbo con una naturaleza humana completa. Por otra parte, mientras los antioqueños se muestran más dispuestos a ceder en lo que a la unidad de la persona de Jesucristo se refiere, los alejandrinos insisten en conservar y subrayar esa unidad, aún a expensas de la naturaleza humana del Salvador.

18 El concepto de la «habitación» del Verbo en el hombre asumido según Teodoro se encuentra bien expuesto en: R.A. Norris, *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford, 1963), pp. 216-228.

19 Acerca de este tema del desarrollo del hombre asumido como característico de la cristología antioqueña, véase: R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine* (London, 1954).

20 Así ha de entenderse la posición de Teodoro con respecto al título de «Madre de Dios» aplicado a María: no lo rechaza, pero insiste en que este título sólo se le puede aplicar si se tiene en mente que María es verdaderamente «Madre del hombre», y «Madre de Dios» sólo por «relación». Véase: Norris, *Manhood...*, pp. 215-216.

21 Sullivan, *The Christology...*, p. 287.

22 Antes de dejar a Teodoro, debemos recalcar su importancia como exégeta. Si aquí hemos dedicado toda nuestra atención a su cristología, esto se debe a nuestro interés particular en este capítulo, y a que la posteridad se ocupó más de la cristología de Teodoro que de su labor hermenéutica. Sin embargo, sus contemporáneos y discípulos le conocían como «El Intérprete», título que indica su devoción a la hermenéutica bíblica. Véase: L. Pirot, *L'oeuvre exégetique de Théodore de Mopsueste* (Roma, 1913); Rowan Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian* (Westminster, 1961); pp. 86-152; Devreesse, *Essai...*, pp. 53-93. En este aspecto de su obra, como en su cristología, Teodoro se muestra típicamente antioqueño.

Por su parte, la cristología alejandrina era muy distinta a la antioqueña. Debido a sus tendencias helenísticas, los teólogos alejandrinos, desde Clemente en adelante, creían deber mantener la inmutabilidad del Verbo aún en perjuicio de la integridad humana de Jesucristo. Así, por ejemplo, ya hemos señalado la tendencia docética que encierra la afirmación de Clemente de que Cristo estaba desprovisto de todas las pasiones humanas. El propio Orígenes, aún cuando está convencido de la necesidad de condenar el docetismo, afirma que la constitución del cuerpo de Jesús no era igual a la de los demás cuerpos humanos.

Sin embargo, esta tendencia se acentúa en los siglos tercero y cuarto, cuando la necesidad de afirmar la presencia personal del Hijo en Jesucristo, y de afirmar al mismo tiempo su unión con la humanidad, da origen a la cristología del tipo «Logos-carne». Según este tipo de cristología, lo que el Verbo asumió no fue un hombre, sino la carne humana. Aunque el primer gran representante de esta posición fue Apolinario de Laodicea, conviene que nos detengamos a señalar algunos de los precedentes en que éste pudo hallar justificación para su posición. Así, por ejemplo, lo poco que sabemos acerca de Malquión y los demás origenistas que condenaron a Pablo de Samosata en el 268 nos hace pensar que su cristología era del tipo «Logos-carne». Según ellos, «el Verbo divino es en El lo mismo que en nosotros es el hombre interior».[23] Además, Jesucristo es un ser compuesto del mismo modo en que los demás hombres son compuestos: así como en el hombre hay carne y alma, así también hay en el Salvador la carne humana y el Verbo divino.[24]

A principios del siglo cuarto, cuando Eusebio y Pánfilo de Cesarea escribieron su *Apología pro Origine*, había quienes criticaban al gran

23 *Frag.* 30, cuyo texto griego se encuentra en: Bardy, *Paul de Samosate*, p. 59. Bardy, sin embargo, no ve en este texto una doctrina cristológica del tipo «Logos-carne» (véase: pp. 481-488).

24 *Frag.* 36, en Bardy, *op. cit.*, pp. 61-53.

maestro alejandrino por haber afirmado que Jesús tenía un alma humana, y por ello Eusebio y Pánfilo se ven obligados a señalar que las Escrituras hablan del alma de Jesús.[25] Pero el mismo Eusebio, al exponer su propia doctrina cristológica, abandona la posición de Orígenes y afirma que el Verbo movía el cuerpo del Salvador de igual manera que el alma mueve el cuerpo de los demás hombres.[26]

Como era de esperarse, este tipo de cristología tenía que chocar con la doctrina antioqueña. El primer encuentro de que tenemos noticias fue el debate entre Pablo de Samosata y Malquión —véase el capítulo X. Algún tiempo más tarde, a principios de la controversia arriana, ambas escuelas vuelven a enfrentarse cuando Eustatio de Antioquía fue condenado por Eusebio de Nicomedia y los suyos —cuya cristología era del tipo alejandrino. Poco después, esta vez en la ciudad de Corinto, ambas tendencias vuelven a encontrarse, aunque no sabemos el resultado final de tal encuentro.[27]

En todo caso, a principios del siglo cuarto la cristología alejandrina, con su estructura característica, dominaba el escenario teológico. Tanto Arrio como Atanasio, que en ninguna otra cosa parecían concordar, eran partícipes de esta cristología del tipo «Logos-carne».

Esta cristología era empleada por los arrianos como un argumento en pro de la mutabilidad del Verbo. En efecto, si el Verbo puede establecer con la carne humana una unión tan estrecha, y si es capaz de recibir las impresiones sensibles que esa carne le transmite, ¿cómo puede ser inmutable?

De todo esto se desprende que la cuestión trinitaria tenía que desembocar necesariamente en la cuestión cristológica, pues era necesario despojar a los arrianos de un argumento que parecía probar que el Verbo era inferior a Dios. Además, y aun haciendo caso omiso del argumento arriano, la afirmación definitiva de la divinidad de Jesucristo tenía que llevar por necesidad lógica a la cuestión del modo en que esa divinidad se relaciona con la naturaleza humana. Sin embargo, los primeros defensores de Nicea no parecen haberse percatado de tal necesidad, sino que tocan a Apolinario de Laodicea el mérito y la

25 *Apol. pro Origine*, v (*PG*, XVII, 590).

26 *De eccl. theol.*, I:20, 90 (citado por Kelly, *Early Christian Doctrines, p. 160).*

27 Véase la *Epístola LIX* de Atanasio, *Ad Epictetum*, que constituye el fundamento de esta aserción. Es necesario señalar, sin embargo, que la epístola de Atanasio es demasiado breve para permitirnos determinar con exactitud el carácter de las tendencias que se enfrentaban en Corinto. Raven (*Apollinarianism*, Cambridge, 1923, pp. 104 y sig.) cree que se trata de tendencias docéticas y ebionitas. Frente a esto, Sellers (*Two Ancient Christologies*, pp. 36-37) sostiene que se trata de un encuentro entre las escuelas alejandrina y antioqueña. El argumento de Sellers parece ser sólido.

desgracia de haberse percatado de esta situación. Mérito, porque su obra da testimonio de una mente despierta, de aguda percepción teológica, que le permitió percatarse de la necesidad de incluir en la discusión la cuestión cristológica; desgracia, porque su solución no fue tan afortunada como su planteamiento, y pronto se vio condenado por sus antiguos compañeros en la defensa de la doctrina nicena, que ahora veían en sus enseñanzas un peligro tan serio como el arriano.[28]

Apolinario de Laodicea nació en esa ciudad a principios del siglo cuarto. Recibió una educación esmerada que le hizo un orador hábil y un verdadero erudito al que no faltaba cierto sentido de humor. Algún tiempo después del Concilio de Nicea, Apolinario estableció amistad con Atanasio y Basilio,[29] y más tarde llegó a ser obispo de su ciudad nativa, donde se había distinguido por su oposición al obispo arriano Jorge.

En sus esfuerzos por refutar el arrianismo, Apolinario se percató de que uno de los principales argumentos de los arrianos era de carácter cristológico: si el Verbo se unió a un cuerpo humano, y tal cuerpo es por naturaleza mutable, el Verbo mismo ha de ser mutable. Frente a este argumento, era necesario colocar una cristología capaz de mostrar en qué modo el Verbo inmutable pudo unirse a la humanidad mutable. A la tarea de construir tal cristología, Apolinario dedicó sus mejores talentos especulativos, pero el resultado fue la doctrina que se conoce como *apolinarismo*, y que los cristianos de mayor percepción teológica se vieron obligados a rechazar.

Por otra parte, en la ciudad de Laodicea, Apolinario era el gran defensor, no sólo de la fe nicena, sino también de la teología helenista y alejandrina que se oponía a la vieja tradición antioqueña. Luego, al mismo tiempo que se dedicaba a atacar a Arrio, debía cuidar de que sus argumentos no diesen pie a la cristología antioqueña, con su

28 No se conserva obra alguna bajo el nombre de Apolinario. Se conservan, sin embargo, fragmentos de sus escritos en las obras que sus opositores dedicaron a refutarle —sobre todo en el *Antihereticus* de Gregorio de Nisa. Además, lo que es aún más importante, unas pocas obras suyas se conservan íntegras, bajo los nombres de Atanasio —sobre todo la obra *De la encarnación del Verbo de Dios*, que no ha de confundirse en la obra de título semejante que mencionamos al discutir a Atanasio— de Gregorio Taumaturgo —la *Confesión de fe según sus partes*— y del Papa Julio I.

29 La relación entre Apolinario y Basilio es objeto de una controversia que gira alrededor de la paternidad de las cuatro epístolas que aparecen en el epistolario de Basilio con los números 361 al 364 (PG, XXXII, 1100-1108). Historiadores tan destacados como Loofs y Lietzmann niegan su autenticidad, pero el argumento de G.L. Prestige en su *St. Basil the Great and Apollinaris of Laidocea* (London, 1956) parece probar que se trata en efecto de un epistolario entre Basilio y Apolinario. Naturalmente, este intercambio tuvo lugar antes de la condenación de Apolinario, cuando los nicenos aún veían en él al gran defensor de la ortodoxia.

tendencia a distinguir entre lo divino y lo humano en Jesucristo de un modo que Apolinario creía erróneo. Es por esto que la cristología de Apolinario, aunque se opone a la de Arrio al afirmar la inmutabilidad del Verbo, concuerda con ella en su estructura fundamental, que es del tipo «Logos-carne».[30]

Dos son los intereses principales que Apolinario tiene en cuenta al formular su cristología: la integridad de la persona de Jesucristo, frente a los antioqueños; y la inmutabilidad del Verbo de Dios frente, a los arrianos. El primero de estos intereses se pone de manifiesto cuando Apolinario dice que

> Dios el Verbo no es una persona, y el hombre Jesús otra, sino que el mismo que antes existió como Hijo se unió a la carne por medio de María, constituyéndose así en un hombre santo, perfecto y sin pecado, y utilizando esa condición para restaurar a la humanidad y salvar al mundo entero.[31]

Por otra parte, el interés por salvaguardar la inmutabilidad del Verbo puede verse en la siguiente cita:

> Dios, habiéndose encarnado en la carne humana, mantiene la fuerza de su propia energía, poseyendo una razón que se halla libre de las inclinaciones naturales y del cuerpo, y sujetando tales inclinaciones de una manera divina y sin pecado, no ya sin dejarse conquistar por el poder de la muerte, sino hasta conquistándola a ella.[32]

La cristología de Apolinario, concebida para refutar al arrianismo, parte de la misma presuposición tricotomista que la cristología de Arrio: el hombre se compone —según I Ts. 5:23— de cuerpo, alma y espíritu. Esta constitución tripartita de la naturaleza humana se interpretaba entonces —tanto por Arrio como por Apolinario— a la luz de la distinción, también tripartita, que Platón establecía entre los diversos constituyentes del ser racional. De este modo, llegaban a un modo de ver la naturaleza humana según la cual ésta se componía de cuerpo,

30 Los antiguos historiadores eclesiásticos subrayan el carácter anti-arriano de la cristología de Apolinario, mientras que la mayoría de los historiadores modernos tiende a subrayar sus aspectos anti-antioqueños. Al parecer, lo más acertado es interpretar a Apolinario como oponiéndose tanto a los arrianos como a los antioqueños, aunque subrayando este último aspecto en lo que a su cristología se refiere. De hecho, en sus escritos cristológicos que se conservan, no hay mención alguna de Eunomio y los demás dirigentes arrianos, mientras que sí hay alusiones repetidas a los maestros antioqueños.

31 Pseudo-Gregorio Taumaturgo, *Conf. de fe*, XIX (*ANF*, VI, 45).

32 *Ibid.*, XVI (*Ibid.*, 44).

alma y espíritu o razón. En esta distinción, el alma no es más que el principio vital que da vida al cuerpo. Por tanto, el alma es impersonal e inconsciente, mientras que todas las facultades racionales quedan atribuidas al espíritu, que es por ende la sede de la personalidad.

A partir de esta tricotomía, Apolinario cree poder explicar el modo en que el Verbo se unió a la humanidad en Cristo, sin por ello perder su inmutabilidad: en Cristo, el Verbo ocupaba el lugar del espíritu, de modo que él un cuerpo y alma humanos se unieron a la razón divina.[33] De este modo, Apolinario salva la inmutabilidad del Verbo, pues éste es siempre el agente activo, y nunca el agente pasivo, en la vida de Cristo. De este modo, además, se resuelve el problema de cómo dos naturalezas —la divinidad y la humanidad— pueden unirse sin formar una nueva naturaleza. Cristo es humano porque su cuerpo y su alma o principio vital son humanos; pero es divino porque su razón es el Verbo mismo de Dios. Si en Cristo se uniese un hombre completo, con su propia personalidad y su propia razón, al Hijo de Dios, resultarían dos personas, y esto destruiría la realidad de la encarnación, que afirma que en Cristo Dios se unió al hombre.[34] Luego, Apolinario no encuentra otra solución que la de mutilar la naturaleza humana de Cristo, despojándola de sus facultades racionales, y colocando al Verbo en el sitio que éstas deberían ocupar.

En esta doctrina tenemos la conclusión natural de la cristología del tipo «Logos-carne», y Apolinario no ha añadido más que el rigor lógico de su poderosa mente. Esto, y el prestigio de que gozaba Apolinario como defensor de la fe nicena, hizo que muchos se abstuvieran de atacarle. Pero llegó el momento en que sus doctrinas comenzaron a propagarse y dieron origen a un grupo cismático, y entonces algunos de los más destacados obispos, convencidos como estaban del carácter erróneo de su cristología, se vieron obligados a atacar al ya anciano Apolinario.

En términos generales, podemos decir que la gran oposición a Apolinario y los suyos se debió, tanto en Occidente como en Oriente, a consideraciones de orden soteriológico. En Occidente, se le condenó repetidamente durante el pontificado del Papa Dámaso I (366-384), y siempre las consideraciones soteriológicas jugaron un papel importante en tales condenaciones.[35] Pero fue en el Oriente que los Tres

33 Este aspecto de la doctrina de Apolinario, reconocido por todos, apenas necesita documentación. Sin embargo, señalamos, entre muchos, los fragmentos 74 y 151 en: Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen, 1904).

34 Véase: Lietzmann, *Apollinaris...*, fr. 92.

35 Véase, por ejemplo, el decreto del sínodo reunido en Roma en el 382: Denzinger,

Grandes Capadocios se dedicaron a refutar detenidamente las doctrinas de Apolinario, hasta conseguir que fuesen condenadas en el Segundo Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla en el año 381.[36]

Al igual que en el caso del Occidente, los Tres Grandes Capadocios se sintieron obligados a refutar las doctrinas de Apolinario debido a sus implicaciones soteriológicas. Como hemos visto, fueron consideraciones referentes a la doctrina de la salvación las que llevaron a Atanasio a su oposición decidida al arrianismo. Pero el propio Atanasio, que supo percatarse de las consecuencias soteriológicas de la negación de la divinidad real del Hijo, no se percató del modo en que la cristología que negaba la integridad humana de Jesucristo también hacía peligrar la doctrina cristiana de la salvación.[37] Fueron los Capadocios quienes primero se percataron del peligro que entrañaba esta cristología que para todos los fines prácticos negaba la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo, y del modo en que tal cristología destruía los principios de lo que ellos veían como la doctrina cristiana de la salvación.

Para los Capadocios, como para la mayoría de los Padres Griegos, la doctrina de la deificación constituye un aspecto fundamental de la soteriología cristiana. Como había dicho Atanasio, haciéndose eco de Ireneo, «El se hizo hombre para que nosotros fuésemos hechos dioses».[38] Cuando Dios asumió la humanidad, no lo hizo sólo con el propósito de participar de la vida de la humanidad, sino también y sobre todo con el propósito de que la humanidad pudiese participar de la vida divina.

Según los Capadocios, todo esto es echado por tierra por Apolinario, y por ello es necesario condenarlo del modo más enfático que sea posible.

Enchiridion Symbolorum, p. 36.

36 Si aquí nos limitamos a discutir la oposición de los Capadocios al apolinarismo, esto no se debe a que hayan sido ellos los únicos que se opusieron a las doctrinas de Apolinario, sino sólo a que su posición basta para ilustrar las razones por las que el Concilio de Constantinopla en el 381 condenó las doctrinas de Apolinario. Si fuésemos a hacer un estudio detallado de la oposición a Apolinario, deberíamos detenernos a analizar las decisiones de los diversos sínodos romanos que le condenaron, así como el pensamiento de Epifanio.

37 Ya hemos dicho que la fórmula del sínodo alejandrino del 362 no ha de interpretarse como una condenación del apolinarismo. Por otra parte, los dos tratados *Contra Apolinario*, que llevan el nombre de Atanasio, son espurios. El texto *Ad. Antioch.* VII, aunque algo más claro que el del Sínodo del 362, tampoco es decisivo.

38 *Oratio de inc.*, LIV.

> Si alguien cree en El como hombre sin razón humana, el tal sí carece de razón, y no es digno de la salvación. Porque lo que El no ha asumido no lo ha sanado, sino que ha salvado lo que también unió a su divinidad. Si sólo la mitad de Adán cayó, entonces es posible que lo que Cristo asume y salva sea sólo la mitad. Pero si toda su naturaleza cayó, es necesario que toda ella sea unida a la totalidad del Engendrado a fin de ser salvado como un todo.[39]

Tal es la esencia del argumento de los Capadocios, que se encuentra también en los tratados contra Apolinario falsamente atribuidos a Atanasio.

Pero esto, si bien hace que se incluyan en el debate cristológico las implicaciones soteriológicas de cada doctrina, no ofrece pauta alguna hacia la solución del problema planteado por Apolinario. La solución que éste daba a su propio problema era inaceptable. ¿Sería posible encontrar otra solución capaz de satisfacer los requisitos que Apolinario había planteado, además del requisito soteriológico que los Capadocios traían ahora a colación?

De hecho, la inmensa mayoría de los teólogos griegos, aunque no se había dedicado a formular su cristología con toda precisión, se acercaba mucho a la posición de Apolinario; y lo mismo puede decirse de los Tres Grandes Capadocios. Por esto, en sus primeros ataques contra Apolinario, Basilio le acusaba de cismático más bien que de hereje.[40]

El propio Gregorio Nacianceno, cuyas dos epístolas a Cledonio constituyen una de las más sólidas refutaciones de la cristología de Apolinario, no logra construir una cristología mucho más satisfactoria que la de su contrincante.[41] Puesto que la cristología del tipo «Logos-carne» había mostrado sus consecuencias en la doctrina de Apolinario, Gregorio la abandona y hace uso de la terminología de tipo «Logos-hombre».[42] Mas esto no quiere decir en modo alguno que Gregorio se

39 Gregorio Nacianceno, *Ep. CI* (*PG*, XXXVII, 181-184; *NPNF*, Second Series, VII, 440). Véase, K.W. Wesche, «The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus», *StVlad*, 28 (1984), 83-98.

40 *Ep. CCLXIII* (*PG*, XXXII, 976-981). En esta epístola hay ciertas acusaciones de herejía, pero se refieren a la cuestión trinitaria y la escatología, y no específicamente a la cristología de Apolinario. En cuanto a esta última Basilio sólo le acusa de dedicarse a especulaciones vagas y confusas. Según Raven (*Apollinarism*, p. 254) Basilio no conocía de la teología de Apolinario más que lo que había leído en los ataques de Epifanio. Quizá esto sea algo exagerado, pero no cabe duda de que Basilio encontraba difícil la tarea de refutar una cristología tan semejante a la suya.

41 *Ep. CI, CII* (*PG*, XXXVII, 176-201; *NPNF*, Second Series, VII, 439-445). Véase también *Ep. CXXV* (*PG*, XXXVII, 217-220; *NPNF*, Second Series, VII, 445) y *CCII* (*PG*, XXXVII, 329-333; *NPNF*, Second Series, VII, 438-439).

42 *Ep. CII* (*PG*, XXXVII, 200; *NPNF*, Second Series, VII, 444).

incline hacia la cristología antioqueña, con su preocupación por la integridad humana de Jesucristo. Al contrario, tras haber negado la cristología de Apolinario, Gregorio cree necesario afirmar que el centro de la personalidad del Salvador se encuentra en su divinidad, de tal modo que su humanidad se pierde como absorbida por la naturaleza divina. La divinidad y la humanidad son como el Sol y las estrellas: aunque las estrellas tienen su propia luz, al aparecer el Sol ésta queda absorbida en la del astro mayor, de modo que resulta una sola luz.[43]

La cristología de Gregorio de Nisa tampoco logra deshacerse de la tendencia alejandrina de partir de la divinidad de Jesucristo, y luego asignarle sólo el máximo grado de humanidad que resulte compatible con ese punto de partida. Al igual que su homónimo de Nacianzo, Gregorio descarta la cristología del tipo «Logos-carne», y habla en términos de la unión del Verbo a una humanidad completa. Pero, también al igual que Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa afirma que la divinidad y la humanidad se «mezclan» de tal modo en Cristo que la última queda absorbida en la primera. Su ejemplo más conocido es el de una gota de vinagre disuelta en el mar: de igual modo que el vinagre no pierde su carácter de tal, así también la humanidad sigue existiendo como tal cuando es absorbida por la divinidad, aunque para todos los fines prácticos no parece haber más que ésta última.[44]

Mucho se ha criticado a los Capadocios por haber condenado a Apolinario cuando su cristología no parecía diferir grandemente de la del obispo de Laodicea. Sin embargo, si nos colocamos en la perspectiva de los Capadocios, veremos por qué veían ellos un abismo entre su cristología y la de Apolinario. Para los Capadocios, como para la mayoría de los Padres Griegos, la salvación consiste esencialmente en la deificación. El Verbo se hizo hombre, no tanto para dar un ejemplo a la humanidad o para pagar una deuda que los humanos habían contraído con Dios, como para derrotar las fuerzas del mal que nos tenían prisioneros y para al mismo tiempo abrir el camino a la deificación. Porque Dios asumió la humanidad, ésta es capaz de alcanzar la deificación. Luego, lo que importa a los Capadocios es que en Cristo Dios haya verdaderamente asumido la humanidad, y no que ésta continúe siendo idéntica a la nuestra, o tan libre como la nuestra. Por esto, la doctrina de Apolinario resultaba inaceptable para los Capadocios. Y también por esto podían ellos describir la unión de lo divino

43 *Ep. CI* (*PG*, XXXVII, 185; *NPNF*, Second Series, VII, 441).
44 *Contra Eunomio* V:5 (*NPNF*, Second Series, V, 181).

y lo humano en Cristo en términos tales que lo humano parecía perderse en lo divino.

XVII

La controversia nestoriana y el Concilio de Efeso

La condenación de Apolinario no constituyó en modo alguno la solución del problema cristológico. Los propios Capadocios, aunque estaban convencidos de la necesidad de condenar al anciano teólogo de Laodicea, no tenían una cristología mucho más satisfactoria que la de su contrincante. La vieja tensión entre alejandrinos y antioqueños no había sido resuelta y, aunque la escuela de Alejandría sufrió un duro revés con la condenación de Apolinario, el conflicto era inevitable. Además, el siglo quinto marca una etapa más en el proceso mediante el cual la iglesia de los llamados a ser «mansos y humildes» se vio envuelta cada vez más en intrigas y luchas por el poder que nada tenían que envidiar a las de la corte bizantina. Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla, todas luchaban por lograr la hegemonía en la estructura eclesiástica; y todas permitieron que sus intereses políticos se hicieran sentir en sus decisiones teológicas.

En un intento de simplificar una historia harto compleja, podemos decir que la controversia cristológica del siglo quinto comienza a principios del año 428, con la elevación al patriarcado de Constantinopla del antioqueño Nestorio. Aún cuando Nestorio hubiese sido un hombre prudente, la vieja tensión entre alejandrinos y antioqueños, y

el deseo de la sede alejandrina de no ser suplantada por Constantinopla, hubiesen bastado para crearle serias dificultades.[1] Pero Nestorio no era un hombre prudente, y lo que pudo haberse limitado a algunas dificultades culminó en tragedia.

El conflicto surgió cuando Nestorio se pronunció en contra del término «Madre de Dios» (*theotokos*), que se aplicaba a María.[2] Tal término había venido a ser de uso común entre la mayoría de los cristianos, y para los alejandrinos era consecuencia de la *communicatio idiomatum* —en Alejandría, se había empleado desde tiempo del obispo Alejandro. El propio maestro de Nestorio, Teodoro de Mopsuestia, estaba dispuesto a aceptarlo siempre que se le interpretase adecuadamente. Pero Nestorio veía en la aplicación del título «Madre de Dios» a María una confusión de lo divino y lo humano en Jesucristo. Según él, resulta aceptable llamar a María «Madre de Cristo», pero no «Madre de Dios».

La reacción no se hizo esperar. El obispo de Alejandría, Cirilo, era un hombre celoso de la autoridad de su sede, además de un partidario convencido de la cristología alejandrina. Para él la posición de Nestorio, además de una negación del principio alejandrino de la unidad del Salvador, era un ocasión para reafirmar la autoridad de la sede alejandrina por sobre la constantinopolitana. Luego, toda interpretación que vea en Cirilo un simple político eclesiástico, así como toda interpretación que haga caso omiso de sus intereses políticos, resulta inexacta.

Tan pronto como tuvo noticias de la predicación de Nestorio contra el título de «Madre de Dios», Cirilo apeló a todas las fuerzas que podían ayudarle a lograr la condenación del Patriarca de Constantinopla.

Como patriarca de Alejandría, Cirilo tenía a su disposición un fuerte recurso para lograr el apoyo de la corte constantinopolitana: oro. A través de los siglos, la sede alejandrina había logrado acumular grandes fuentes de riqueza, que ahora podían emplearse en la lucha contra

1 En el Concilio de Constantinopla del 381 (canon 3), se concedió a Constantinopla —«la nueva Roma»— una autoridad comparable a la de la Vieja Roma. Esto provocó el recelo y la envidia de los obispos de Alejandría, cuya sede había sido considerada hasta entonces como la primera del Oriente. Además de los episodios que narramos en este capítulo y el siguiente, la oposición de Alejandría a la sede constantinopolitana —sobre todo cuando ésta era ocupada por obispos de tendencias antioqueñas— puede verse en las intrigas y manejos mediante los cuales Teófilo de Alejandría logró que Juan Crisóstomo fuese depuesto y enviado al exilio (año 404).

2 Al parecer, el conflicto comenzó cuando Anastasio, capellán de Nestorio, condenó la aplicación de este título a María, y Nestorio se negó a excomulgarle. Poco después, el propio Nestorio pronunció sus famosos sermones contra el título «Madre de Dios». Véase: Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History...*, p. 261.

Nestorio. Con estos recursos, Cirilo logró el apoyo de altos personajes a quienes interesaba más el oro que la teología.

Además, Cirilo contaba con el apoyo de la sede romana. Desde que el Concilio de Constantinopla elevó la sede de esa ciudad a un nivel semejante al de Roma, Alejandría había encontrado en la vieja capital su más fuerte aliado contra las pretensiones de la nueva sede. Esta inclinación de Roma a apoyar a Alejandría frente a Constantinopla se hizo aún más decidida cuando Nestorio prestó asilo a un grupo de pelagianos que habían sido condenados en Occidente.[3] Todo esto —además del tono autoritario y poco conciliatorio de Nestorio— hizo que el Patriarca de Constantinopla fuese condenado por un sínodo reunido en Roma en agosto del año 430 bajo la dirección del obispo Celestino.

Por último, Cirilo tenía el apoyo de los monjes egipcios, que estaban convencidos de que la causa alejandrina era la causa de la ortodoxia, y que desde tiempos de Atanasio se habían convertido en recios defensores de la fe verdadera.

Por su parte, Nestorio contaba con el apoyo del patriarca de Antioquía, Juan, que debía sostenerle por razón de pertenecer a la misma escuela teológica. Aunque el patriarca de Antioquía no era tan poderoso como el de Alejandría, era sin embargo un poder que debía ser tenido en cuenta, como quedó ampliamente probado en el transcurso de la controversia.

Cuando en el año 430 el Papa Celestino y su sínodo romano condenaron a Nestorio, hicieron de Cirilo su representante en Oriente, que debía lograr la retractación de Nestorio. Cirilo le pidió a Nestorio que se retractara; pero lo hizo en términos tales que éste, aún cuando hubiese sido más dócil de carácter, no podía aceptar. Tras de escribir por dos veces al Patriarca de Constantinopla, Cirilo le envió una tercera epístola que llevaba como apéndice doce anatemas que Nestorio debía aceptar. Estos anatemas, además de condenar la posición del propio Nestorio, constituían una exposición de la doctrina alejandrina, como si ésta fuese la única ortodoxa.[4] De este modo, Cirilo pretendía hacer de la derrota de Nestorio la victoria definitiva de la teología alejandrina sobre la antioqueña. Por su parte, Nestorio respondió con otros doce anatemas contra Cirilo.

3 La controversia pelagiana se discutirá en el segundo volumen de esta *Historia*.

4 Estos «doce anatemas» de Cirilo se hallan traducidos y comentados en: *NPNF*, Second Series, XIV, 206-218. El original puede verse en *PG*, LXXVII, 119. Además de estos anatemas, merece estudiarse la segunda epístola de Cirilo a Nestorio, o «Epístola dogmática», de carácter más moderado y positivo que los doce anatemas.

Todo esto creó tal desasosiego en la iglesia oriental que los emperadores —Valentiniano III y Teodosio II— convocaron a un concilio general que debía reunirse en Efeso el día 7 de junio del año 431. Al llegar la fecha señalada para la gran reunión, sólo unos pocos de los partidarios de Nestorio y Juan de Antioquía habían llegado a Efeso. Por su parte, Cirilo llegó acompañado de una multitud de obispos y monjes, decididos todos a lograr la condenación y deposición de Nestorio. Memnón, el obispo de la localidad, era también partidario de Cirilo, y se ocupó de organizar una propaganda cuyo propósito era incitar al populacho contra Nestorio. El 22 de junio, cuando aún no habían llegado Juan de Antioquía y los suyos, y enfrentándose a la protesta de sesenta y ocho obispos y del legado imperial, Cirilo comenzó las sesiones del concilio. Ese mismo día, en el curso de unas pocas horas, Nestorio fue condenado y depuesto, sin que se le diese siquiera la ocasión de exponer sus doctrinas.

El patriarca Juan llegó cuatro días más tarde con su séquito de orientales. Al conocer las decisiones del concilio de Cirilo, se reunió con un pequeño número de obispos, y declaró que éstos constituían el verdadero concilio. Acto seguido, este grupo de obispos condenó y declaró depuestos a Cirilo y Memnón.

En el entretanto, habían llegado a Efeso los legados papales. Estos se reunieron con el concilio de Cirilo, y entrambos ratificaron la condenación de Nestorio, y añadieron a ella a todos los obispos que formaban parte del concilio presidido por Juan de Antioquía. A cambio del apoyo de Roma, el concilio de Cirilo condenó el pelagianismo, que era la herejía que más preocupaba al Papa.

Ante tal confusión, y temiendo que todo diese en un cisma irreparable, el Emperador Teodosio II ordenó que tanto Cirilo como Nestorio y Juan fuesen encarcelados. Pero pronto Cirilo logró hacer valer su habilidad política, y el Emperador citó a un grupo de delegados de cada una de las dos facciones a reunirse con él en Calcedonia, para allí tratar de zanjar sus diferencias. Allí, Cirilo y los suyos se mostraron más capaces de ganar el favor imperial que los antioqueños. El resultado fue que Nestorio se vio obligado a regresar a Antioquía, y un nuevo patriarca de Constantinopla fue consagrado. En cuanto a Cirilo, tan pronto como le fue posible abandonó la capital y regresó a Alejandría, donde le sería difícil al Emperador hacer valer cualquier decreto en contra suya.

Sin embargo, todo esto no hizo más que aumentar la gravedad de la situación, pues la controversia que antes había girado alrededor de la persona de Nestorio ahora comenzó a girar también alrededor de los

«doce anatemas» de Cirilo.[5] Algunos antioqueños de ortodoxia irreprochable afirmaban que el documento en cuestión era herético. Roma buscaba el modo de hacer caso omiso de un documento que mostraba claramente la distancia que la separaba de su aliado alejandrino. Hasta en el propio Egipto, algunos de sus antiguos defensores comenzaron a criticar la actuación de Cirilo. Por su parte, Juan de Antioquía y el resto de los obispos orientales habían roto los lazos de comunión con el resto de la Iglesia, de modo que el cisma era ya un hecho.

Vista la imposibilidad de que los obispos se pusieran de acuerdo por sí solos, el Emperador decidió intervenir en la disputa. Su legado Aristolao viajó a Antioquía y Alejandría y, tras largas y complicadas negociaciones, se llegó a un acuerdo entre ambas sedes. Cirilo no accedió a retractarse de sus anatemas, pero compuso una explicación en que los interpretaba de tal modo que muchos llegaron a pensar que de hecho se había retractado. Además, Cirilo accedió a firmar un credo de origen antioqueño que había sido empleado en el Concilio de Efeso por Juan y los suyos.[6] Por su parte, el patriarca de Antioquía cedió también en algo al confirmar la condenación y deposición de Nestorio. Algunos de los amigos y defensores del patriarca depuesto se opusieron a esta decisión de Juan, y éste se vio obligado a deponerlos también a ellos. En cuanto a Nestorio, pasó cuatro años en un monasterio de Antioquía, pero su presencia en esa ciudad resultaba demasiado molesta para Juan y amenazaba con romper la paz tan difícilmente lograda, de modo que fue enviado a lugares más remotos, primero a la ciudad de Petra y luego a un oasis en el desierto de Libia. Allí quedó olvidado, y pocos años más tarde su suerte era desconocida en Constantinopla. Sin embargo, Nestorio vivió hasta después del

---

5 Véase R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (Londres, 1953), pp. 8-9.

6 Esta es la llamada «Fórmula de unión» del año 433: «Confesamos, pues, a nuestro Señor Jesucristo, el Hijo Unigénito de Dios, Dios perfecto y hombre perfecto, de alma racional y cuerpo, engendrado antes de los siglos del Padre, según la divinidad, y el mismo que en estos postreros días, por nosotros y nuestra salvación (fue engendrado) de María según la humanidad; el mismo consubstancial al Padre según la divinidad, y consubstancial a nosotros según la humanidad; quien es una unión de dos naturalezas; por lo cual confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor. Siguiendo esta doctrina de la unión sin confusión, confesamos que la santa virgen es Madre de Dios (*theotókos*), puesto que el verbo de Dios se encarnó y se hizo hombre, y desde la concepción unió a sí mismo el templo que tomó de ella. En cuanto a los dichos evangélicos y apostólicos acerca del Señor, sabemos que los teólogos dan a algunos un sentido común, como refiriéndose a la persona (*prosopon*), que es una, y en otros establecen distinción como refiriéndose a las dos naturalezas; y aplican los que convienen a la divinidad a la naturaleza divina de Cristo, y los más bajos (o humildes) a la humanidad». (Traducido del texto griego que aparece Hahn, *Bibliothek*..., pp. 215-216).

Concilio de Calcedonia (451), en el cual creyó ver la reivindicación de su propia doctrina. Sus últimos años transcurrieron en el esfuerzo de hacerse oir desde el exilio, y mostrar al mundo que él había tenido razón, y que su doctrina coincidía con la de los padres reunidos en Calcedonia. Todo fue en vano; Nestorio, aun en vida, pertenecía al pasado, y en la corte constantinopolitana y los demás centros de la vida eclesiástica nadie tenía tiempo para prestar oído a su clamor.

¿Fue Nestorio verdaderamente hereje? ¿Era su doctrina tal que constituía una negación de alguno de los principios fundamentales del cristianismo? ¿O fue condenado sólo por razón de su falta de tacto y de la ambición y habilidad política de Cirilo? ¿Entendían su doctrina correctamente quienes le condenaron? ¿O lo que condenaron fue más bien una caricatura del pensamiento de Nestorio? Todas éstas son preguntas que aún se hacen los eruditos, y a las cuales no todos contestan de la misma manera. Además, la cuestión se complica debido al modo en que algunos tienden a interpretar la controversia nestoriana a la luz de controversias posteriores. Así, por ejemplo, son muchos los protestantes que ven en la protesta de Nestorio contra el título «Madre de Dios» un antecedente del protestantismo.[7]

La heterodoxia de Nestorio comenzó a ser discutida sobre nuevas bases a principios de este siglo, debido a la obra de Loofs, Bethune-Baker y Bedjan. El primero publicó en el año 1905 una nueva edición de los fragmentos de Nestorio, e incluyó en ella muchísimos fragmentos hasta entonces desconocidos.[8] Bethune-Baker, valiéndose de una copia del texto en que trabajaba Bedjan, publicó en el año 1908 un estudio en el que pretendía reivindicar la ortodoxia de Nestorio.[9] Por último, en el año 1910, Bedjan publicó una versión siríaca —descubierta en el año 1889— del *Libro de Heráclides* de Nestorio,[10] que se había perdido. Desde entonces, los eruditos han discutido y vuelto a discutir el pensamiento de Nestorio, sin llegar aún a un veredicto unánime acerca del carácter de su doctrina.[11]

7 Esta es la posición, por ejemplo, de la obra que un calvinista del siglo XVII dedicó a la defensa de Nestorio bajo el título de *Disputatio de suppositat, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino alliisque episcopis in synodum coactis tanquam haereticis demonstrantur.*

8 *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben* (Halle, 1905).

9 *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of His Teaching, with Special Reference to the Newly Recovered Apology of Nestorius* (Cambridge, 1908).

10 *Nestorius: Le Livre d'Héraclide de Damas* (París, 1910). Se trata con toda probabilidad de una traducción siríaca del siglo VI. Este mismo texto fue traducido al francés por F. Nau en el año 1910. La traducción inglesa apareció en el año 1925.

11 Los diversos estudios y conclusiones están resumidos en C.E. Braaten, «Modern

En términos generales, podemos decir que el centro de la controversia está en la dificultad de hacer concordar lo que Nestorio enseña en su *Libro de Heraclides* con la doctrina que se desprende de los fragmentos de otras obras de Nestorio que se han conservado en los escritos de sus adversarios. Quienes pretenden reivindicar al infortunado patriarca constantinopolitano, afirman que su verdadero pensamiento se encuentra en el *Libro de Heraclides*, y que los fragmentos han sido torcidos y arrancados de su contexto con la intención de justificar su condenación. Pero otros explican la divergencia entre los fragmentos y el *Libro de Heraclides* señalando la distancia que los separa en lo que se refiere al tiempo y la situación; los fragmentos pertenecen al período en que Nestorio se consideraba poderoso, y arremetía violentamente contra toda doctrina que le pareciese herética, mientras que el *Libro de Heraclides* es la apología del hombre derrotado que pretende mostrar lo injusto de su suerte; entre los fragmentos y el *Libro de Heraclides* transcurrieron veinte años de intensa actividad teológica —veinte años que hicieron ver a Nestorio la necedad de su actitud intransigente— y en ellos está la explicación de la diferencia entre ambos textos.

Hay algo de verdad en cada una de estas dos interpretaciones de Nestorio. Por una parte, es cierto que lo que Cirilo y los suyos condenaron en Efeso no fue el pensamiento de Nestorio, sino una caricatura de ese pensamiento. Por otra parte, es también cierto que Nestorio exageró sus posiciones en el calor de la disputa, que algunos de sus discípulos se enorgullecían del modo en que podían sacar de las doctrinas del patriarca las consecuencias más extremas, y que el propio Nestorio ni siquiera intentó evitar que se hiciese de su pensamiento la caricatura que su posteridad conoce por «nestorianismo». Cuando en el exilio se percató de su error, era ya demasiado tarde.

Esto no quiere decir que no hubiese una oposición real y profunda entre la cristología de Nestorio y la de quienes le condenaron en Efeso. Al contrario, en la controversia entre Nestorio y Cirilo tenemos un nuevo episodio en la historia del choque entre la cristología del tipo

Interpretations of Nestorius», *CH*, 32 (1963), 251-67, y en Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, pp. 496-505. Los mejores estudios recientes son los de L.I. Scipioni, *Ricerche sulla cristología del «Libro di Eraclide» di Nestorio: La Fomulaxione Teologica e il suo contesto filosofico* (Friburgo, 1956), que muestra la influencia del estoicismo sobre la antropología de Nestorio, y el de L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (Lovaina, 1963), quien trata principalmente de la composición literaria del *Libro de Heráclides*, aunque también discute sus enseñanzas. Abramowski sugiere que una buena porción del libro no es de Nestorio. Pero sus argumentos han sido refutados por L. Scipioni, *Nestorio e il concilio de Efeso: Storia dogmatica e critica* (Milán, 1974), y por R.C. Chesnut, «The Two Prosopa In Nestorius' 'Bazaar of Heraclides'», *JTS*, new series, 29 (1978, 393-409).

Logos-carne y la cristología del tipo Logos- hombre. La cristología de Nestorio es de carácter marcadamente antioqueño, y parte del principio que en Jesucristo ha de darse la unión del Verbo con un hombre real e íntegro. Esta es la razón por la que Nestorio niega el término «unión hipostática», que los alejandrinos consideraban como la esencia misma de la ortodoxia.

Para poder comprender la cristología de Nestorio debemos partir de una comprensión de su terminología, pues la interpretación que hagamos del propio Nestorio depende en mucho de lo que él haya entendido por términos tales como «naturaleza», «hipóstasis», «prosopon», «unión», etc.[12]

El término «naturaleza» va unido casi siempre en el *Libro de Heraclides* al adjetivo «completa». Para Nestorio, una naturaleza puede ser tanto incompleta como completa. Son incompletas las naturalezas que al unirse a otras forman una nueva naturaleza —es decir, que dan origen a un «compuesto natural». Así, por ejemplo, el cuerpo y el alma son naturalezas incompletas, pues su unión da origen a la naturaleza humana. Por el contrario, ésta última sí es una naturaleza completa, pues su unión con otra naturaleza completa —la divina, en el caso de Cristo— no da lugar a una nueva naturaleza. Además, lo que hace que una naturaleza sea completa es el conjunto de sus «distinciones», «diferencias», o «características»; es decir, lo que Nestorio llama su «separación», aunque este término no ha de entenderse en el sentido de distanciamiento, sino sólo como esa distinción, ese carácter particular, que hace que una naturaleza sea definible y cognoscible.

Para Nestorio, el término «hipóstasis» quiere decir «naturaleza completa». Cuando Nestorio se refiere a una naturaleza completa, utiliza a menudo el término «hipóstasis». La hipóstasis no es algo distinto de la naturaleza; no es algo que se le añade a la naturaleza; sino que es la naturaleza misma en cuanto es «completa».[13]

El término «prosopon» es utilizado por Nestorio —además de en los sentidos corrientes de «función» e «individuo humano»— en el sentido que se le da en el contexto trinitario. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres «prosopa». Sin embargo, Nestorio utiliza también este término en su exposición cristológica, y lo utiliza de manera ambigua, pues unas veces afirma que hay en Cristo dos «prosopa» y otras dice que hay sólo

12 Seguimos aquí la exposición del sentido de estos términos que se encuentra en Scipioni, *Ricerche...*, pp. 45-97.

13 Nestorio utiliza también el término «hipóstasis» dentro del contexto trinitario, dándole su sentido tradicional. Pero en tal contexto prefiere el término «prosopon».

uno. Luego, antes de pasar adelante debemos detenernos a determinar los diversos sentidos en que Nestorio emplea el término «prosopon».

Cuando Nestorio habla de dos «prosopa» en Jesucristo, está empleando el término «prosopon» en el sentido de «prosopon natural». Para él, el «prosopon natural» es la forma de una naturaleza, el conjunto de las propiedades y distinciones que hacen que una naturaleza sea completa, que pueda dársele el título de «hipóstasis». Cada naturaleza completa se conoce y distingue por su «prosopon». Luego, en el caso de Cristo, si la humanidad y la divinidad han de subsistir como naturalezas completas, sin disolverse en una tercera, cada una de ellas deberá tener su «prosopon». De aquí la afirmación de que hay dos «prosopa» en Jesucristo.

Pero hay otro sentido en el que resulta necesario afirmar que hay en Jesucristo un solo «prosopon». Este «prosopon» es el que Nestorio llama «prosopon de unión», «prosopon de la dispensación», «prosopon común» o «prosopon voluntario».[14] Este «prosopon» es el del Hijo; es idéntico a la Segunda Persona de la Trinidad.[15] En Jesucristo, Dios ha unido su «prosopon» divino a la naturaleza humana —mas esto no destruye en modo alguno los dos «prosopa naturales» que corresponden a cada una de las «naturalezas completas» o «hipóstasis» que se unen en Jesucristo.

Sobre todo, sin embargo, Nestorio emplea el término «prosopon» en un sentido dinámico que no está sujeto a la descripción estática u ontológica. El que Cristo tenga un prósopon divino quiere decir que Cristo desea lo que Dios desea, actúa como Dios actúa, y es la verdadera revelación de Dios. Luego, para Nestorio no se trata de dos «naturalezas», como si fueran dos cosas distintas que se unen en Jesús. La encarnación es más bien el hecho de que el ser humano Jesús actúa como el prósopon de Dios de un modo dinámico.[16]

¿Qué decir entonces de la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo? En primer lugar, Nestorio cree que es necesario rechazar toda interpretación que haga de esta unión una «unión natural» o «hipostática». Según él entiende este término, unión «natural» o «hipostática» es aquella en que dos naturalezas se unen para formar una

14 Véanse las referencias en: Scipioni, *Ricerche...*, pp. 59-60.

15 Si Nestorio niega que este «prosopon» sea el del Verbo, esto no se debe a que piense que el «Hijo» comenzó a existir en la unión, sino sólo a que prefiere reservar el término «Verbo» para la segunda persona de la Trinidad en lo que se refiere a su naturaleza divina, y el término «Hijo», para la «persona» como hipóstasis distinta de la del Padre. Esta distinción no es real, sino sólo conceptual. El no percatarse de esto ha dado origen a muchas interpretaciones erróneas del pensamiento de Nestorio.

16 Tal es la tesis de Chestnut, «The Two Prosopa».

tercera. Tal supuesta unión no lo sería en realidad, sino que sería sólo el *resultado* de una unión. Al desaparecer las distinciones de las dos naturalezas unidas, desaparecen los «prosopa» naturales y todo cuanto se predique de la naturaleza resultante se dirá sólo de ella, y no de sus componentes. Además, sólo dos naturalezas incompletas pueden dar lugar a una unión de este tipo, y Nestorio ve en la integridad de las naturalezas que se unen en el Salvador un principio inviolable. Luego, en Jesucristo no puede haber una unión «en las naturalezas», de tal modo que ambas vengan a ser una sola. La doctrina de una «unión hipostática» —que para él es lo mismo que «unión natural»— es anatema para Nestorio.

> Para Nestorio, la unión natural es unión *de* las naturalezas que tiene lugar *en* las naturalezas y se termina *en* las naturalezas, mientras que la unión en el *prosopon*... es unión *de* las naturalezas —y no de los *prosopa*— que tiene lugar *en* el *prosopon*—y no *en* la naturaleza —y se termina en el *prosopon*— y no *en* la naturaleza.[17]

La diferencia fundamental entre estas dos clases de unión consiste en que en la unión «en el prosopon» no se da corrupción ni variación de las naturalezas que la constituyen, mientras que Nestorio concibe la unión natural o hipostática como una mezcla en que se confunden y pierden las distinciones propias de cada naturaleza.

Esta unión es «voluntaria» —y es éste uno de los aspectos de la doctrina de Nestorio que más duramente fue atacado. Esto no quiere decir que se trate de una unión puramente psicológica. Para Nestorio el término «unión voluntaria» no se refiere en primera instancia a la unión que surge de una decisión, sino a la que no hace violencia a las naturalezas que se unen. La unión natural —es decir, la unión de dos naturalezas incompletas para formar una tercera naturaleza— es involuntaria, pues las naturalezas que se unen pierden sus propiedades. La unión de la divinidad y la humanidad en Cristo es «voluntaria», no porque haya habido un acto de adopción —doctrina que Nestorio condena expresamente— sino porque en ella no se hace violencia a las propiedades y distinciones de las naturalezas. Además, la unión que hay en Jesucristo es «voluntaria» en el sentido de que resulta de la voluntad libre de Dios, como también en el sentido de que la voluntad de la naturaleza humana concuerda con la voluntad divina. Pero esto no significa en modo alguno que Nestorio pretenda que tal unión se deba al simple acuerdo de dos voluntades.

17 Scipione, *Ricerche...*, p. 76

Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiese razón alguna en las acusaciones contra Nestorio. Al subrayar la integridad de cada una de las dos naturalezas de Cristo, y atribuirle a cada una de ellas su propio «prosopon», Nestorio se colocaba en una posición en la que se hacía difícil dar un sentido real a la unión de ambas naturalezas. Para él, esta unión consiste más bien en una «conjunción», de tal modo que cada una de las dos naturalezas conserva sus propios predicados, sin que éstos se confundan entre sí. Por ello, Nestorio no puede aceptar la doctrina alejandrina de la *communicatio idiomatum*, y ésta es la base de su oposición al término «theotókos».[18]

María no es la «Madre de Dios» porque Dios no puede tener madre. La distinción entre la criatura y el Creador es tal que aquélla no puede engendrar a éste. María es la madre del hombre que sirve de «instrumento» o de «templo» a la divinidad, y no de la divinidad misma: María es «Madre del Hombre» o «Madre de Cristo», pero no «Madre de Dios». Lo contrario sería «confundir las naturalezas», y llegar así a una tercera naturaleza que no sería humana ni divina, sino un ser intermedio.

¿Dónde está el error de Nestorio, si es que lo hay? El punto débil de la cristología de Nestorio está precisamente en las consecuencias de una distinción excesiva entre la naturaleza humana y la divina en Jesucristo. En efecto, si la relación entre estas dos naturalezas es tal que a cada paso *podemos y debemos establecer una distinción entre ellas, ¿en qué* sentido podemos decir que Dios «habitó entre nosotros»? ¿Qué significación pueden tener el sufrimiento y la muerte de un hombre si ese hombre no está unido realmente a la naturaleza divina? Luego, la controversia nestoriana no gira simplemente alrededor de la maternidad divina de María —como han pensado algunos intérpretes protestantes— sino alrededor de la persona y obra de Jesucristo. Y las consideraciones que llevaban a Cirilo a atacarle no eran simplemente de orden político —y mucho menos mariológico— sino que eran ante todo de carácter cristológico y soteriológico.[19]

Fue frente a la cristología de Nestorio que Cirilo desarrolló su propio pensamiento cristológico. Antes de los comienzos de la controversia nestoriana, Cirilo había sostenido una cristología que le acercaba a

18 Véase el *Libro de Heraclides*, 129, 136 y 244. También: Loofs, *Nestoriana*, 252: «non Maria peperit Deum».

19 Tras la controversia, el propio Nestorio se percató de la necesidad de admitir la *communicatio idiomatum*, al menos en lo que se refiere a los hechos centrales de la salvación, y afirma en el *Libro de Heraclides* (118) que en la encarnación Dios ha querido atribuir la muerte a su *prosopon*, a fin de que la victoria fuese atribuida al hombre.

Apolinario.[20] Para él como para toda la tradición alejandrina, era necesario pensar acerca de la encarnación en términos de la unión de la divinidad a un cuerpo humano.[21] Sin embargo, la predicación de Nestorio, y luego las negociaciones con Juan de Antioquía, le obligaron a elaborar y definir su doctrina cristológica.

Según Cirilo, la unión de la divinidad y la humanidad en Cristo es una «unión hipostática» —y él es el primero en emplear esta expresión, que luego vino a ser marca de la ortodoxia cristológica.[22] En Cristo, la naturaleza divina se une a la humanidad en una sola hipóstasis, es decir, en la hipóstasis del Verbo. La naturaleza humana de Cristo carece de hipóstasis propia; es «anhipostática», como diría el propio Cirilo.

Sin embargo, es necesario cuidarnos de interpretar erróneamente la «anhipóstasis» de Cirilo. Según algunos historiadores, Cirilo —dejándose llevar por influencias platónicas— afirmaba que en Cristo el Verbo se había unido a la humanidad en general, y no a un hombre individual.[23] Hay ciertos textos que se prestan a tal interpretación.[24] Pero Cirilo no pretende en modo alguno negar la individualidad de la naturaleza humana del Salvador. Al decir que esta naturaleza es «anhipostática» Cirilo sólo desea señalar el hecho de que no subsiste por sí misma, sino que el principio de su subsistencia está en el Verbo. Cirilo

20 Puesto que Atanasio no había sido del todo explícito en lo que a la humanidad integral de Cristo se refiere, los apolinaristas le adjudicaron varias obras en las que le hacían defensor de sus doctrinas. Fue de una de estas obras que Cirilo tomó la fórmula «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios», cuyo origen es en realidad apolinarista, pero que Cirilo creía gozaba del apoyo de Atanasio.

21 Esto no quiere decir que Cirilo haya sido apolinarista —contra tal suposición militan las repetidas condenaciones del apolinarismo en casi todas las obras de Cirilo. Lo que sucede es más bien que Cirilo acepta la doctrina ya establecida, según la cual hay en Cristo un alma racional humana, pero no integra este principio en la totalidad de su pensamiento cristológico. «El Obispo de Alejandría permanece fiel a la antropología corriente de su época. En el trasfondo de su cristología está la idea de que el hombre es un espíritu encarnado y que, en consecuencia, un espíritu viene a ser hombre uniéndose, no a un alma, sino a una carne. Dentro de esta perspectiva, el alma no interviene de manera fundamental en el proceso de la encarnación, tampoco ocupa un papel en el sistema cristológico erigido sobre esta base. Cirilo puede reconocer el hecho de que un alma espiritual animaba la carne asumida por el Verbo; pero este hecho no forma parte de su definición de la encarnación, y he aquí la razón por qué el alma del Salvador aparece tan poco en la cristología de Cirilo antes del año 428.» Jacques Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne* (Lille, 1951), p. 158.

22 Véase Grillmeier, *Christ*, p. 412, n. 1.

23 Tal es la interpretación de Harnack (*History of Dogma*, Vol. IV, p. 176). Según él, la afirmación de que la humanidad de Cristo existe sólo en la hipóstasis del Verbo equivale a una negación explícita del carácter individual de esa humanidad. Esta interpretación del pensamiento de Cirilo, aunque es inexacta, es la más difundida.

24 *Comm. in Io.* (*PG*, LXXIII, 161).

emplea el término «hipóstasis» en diversos sentidos, de tal modo que llega a afirmar que lo que no tiene hipóstasis carece de realidad,[25] mientras que por otra parte afirma también que la naturaleza humana de Cristo —que para él es real— carece de hipóstasis propia.[26] Lo que esta última aserción quiere decir es, no que Jesús no haya sido un hombre individual, sino que no era un hombre que subsistiese o pudiese subsistir separada o independientemente del Verbo.[27]

Esta doctrina de la «anhipóstasis» —o carencia de hipóstasis— de la naturaleza humana de Cristo es para Cirilo el fundamento de la *communicatio idiomatum*. Puesto que el Verbo es la «hipóstasis» o principio de subsistencia de la humanidad del Salvador, a El ha de referirse todo cuanto se diga de esa humanidad. María es Madre de Dios, no porque en ella haya comenzado a existir la divinidad de Jesucristo, sino porque ella es la madre de una humanidad que sólo subsiste en virtud de su unión al Verbo, y de la cual puede y debe decirse por tanto que es Dios.[28] Luego, es necesario afirmar, no sólo que Dios nació de una virgen, sino que Dios caminó por los campos de Galilea, y que sufrió y murió.[29]

En cuanto a Nestorio, Cirilo nunca hizo un esfuerzo por comprender su pensamiento. Al contrario, Cirilo se hizo una caricatura del pensamiento de su adversario y se dedicó a atacar esa caricatura. Según él, Nestorio no distingue entre el modo en que el Verbo habitó en Jesucristo y el modo en que el Espíritu habitó en los profetas del Antiguo Testamento. Según él, Nestorio afirma que Cristo fue sólo un hombre «portador de Dios». Según él, Nestorio enseña que la unión de la divinidad y la humanidad no comenzó sino después del nacimiento de

25 *De recta fide*, 13 (*PG*, LXXVI, 396).

26 Véase la discusión del sentido que da Cirilo a los términos «fisis», «hipóstasis», y «prosopon», en: Hubert du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie* (París, 1944), pp. 126-133.

27 La principal objeción que puede hacerse a esta interpretación del pensamiento de Cirilo está en las muchas veces en que el patriarca alejandrino afirma que el Verbo se unió a todos los hombres, o que en El toda la humanidad recibe la vida. Tal objeción pierde toda su fuerza si no se pretende ver en estos textos más de lo que son, es decir, afirmaciones de la vieja doctrina de la «recapitulación» en Cristo. Esto puede confirmarse por los múltiples casos en que tales textos van acompañados de referencias paralelas al hecho de que «en Adán todos pecamos» —y no cabe duda de que Cirilo concebía a Adán como un hombre individual. Por otra parte, si fuese cierta la interpretación que hace de la «anhipóstasis» de Cirilo una negación de la humanidad individual del Salvador, los adversarios antioqueños del obispo alejandrino se hubiesen apresurado a atacarle en este punto, cosa que no hicieron.

28 *Ep.* 1, 4, 17; *Quod sancta Virgo deipara sit et non Christipara; Quod beata Maria sit deipara.*

29 Véase Sellers, *Two Ancient chrisologies*, p. 88.

Jesús. Según él, en fin, Nestorio no es más que un adopcionista a la usanza de Teodoto o Pablo de Samosata.

En todo caso, la doctrina de Cirilo resultaba casi tan peligrosa como la de Nestorio. Si a Nestorio se le hacía difícil mostrar en qué consistía la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo, Cirilo —al menos en sus primeros años— tendía a subrayar la unidad de la persona del Salvador de tal modo que se le hacía difícil atribuirle una humanidad íntegra, que no quedase absorbida por el Verbo que se había unido a ella. Sin embargo, Cirilo es conocido por la posteridad como uno de los principales defensores de la ortodoxia cristológica, mientras que Nestorio es tenido por uno de los grandes heresiarcas de la historia del cristianismo. Esta buena fortuna de Cirilo se debe en gran medida a la moderación que le fue necesario mostrar en sus negociaciones con Juan de Antioquía y los demás teólogos de la misma escuela, en el curso de las cuales llegó a sostener la dualidad de naturalezas del Salvador.[30] Pero aún a pesar de esto, y del modo en que defendió la doctrina de las dos naturalezas frente a sus antiguos aliados que se volvieron contra él tras su reconciliación con los antioqueños, Cirilo subrayó siempre la unidad del Salvador por encima de toda distinción de las naturalezas. Para él, la frase apolinarista «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios» era estrictamente ortodoxa, y la distinción de las dos naturalezas sólo podía hacerse de un modo ideal, puesto que, a partir de la encarnación, hubo en el Salvador «una sola naturaleza». Es por esto que, en el próximo episodio de las controversias cristológicas, los monofisistas pudieron reclamar el apoyo del difunto Cirilo.

30 Tras firmar la fórmula de unión del año 433, de carácter marcadamente antioqueño, Cirilo se vio obligado a defender, frente a los extremistas anti-nestorianos que la negaban, la dualidad de naturalezas de Cristo. La fórmula en cuestión afirmaba esa dualidad, y limitaba también el alcance de la *communicatio idiomatum*.

XVIII

El monofisismo y el Concilio de Calcedonia

La fórmula de unión del año 433 no podía ser más que una breve tregua en la larga pugna entre la cristología alejandrina y la antioqueña. Aunque en la condenación de Nestorio Cirilo logró una victoria importante, pronto se percató de que era mejor no ir demasiado lejos en la afirmación de los principios alejandrinos por encima de los antioqueños. Esto fue lo que le llevó a aceptar la unión del 433, y a los acuerdos de esa unión, fuerza es decirlo, fue fiel todo el resto de su vida.

Pero el propio Cirilo, en su lucha contra Nestorio, había desatado fuerzas que luego resultaban difíciles de detener. Convencidos de que la verdadera fe exigía la confesión de la naturaleza única del Salvador, y que toda aceptación de la doctrina antioqueña de las dos naturalezas equivalía a una apostasía, muchos de los viejos aliados de Cirilo se negaron a aceptar la paz del 433 como algo definitivo.[1]

1 Esta reacción tuvo lugar sobre todò entre los monjes, a quienes el propio Cirilo, en su lucha contra Nestorio, había convencido de que eran baluartes de la verdadera fe. Por esto no ha de extrañarnos el que Eutiques haya sido un monje. Además, algunos obispos —Acacio de Melitene y Succenso de Diocesarea, entre otros— se negaban a aceptar la fórmula del año 433, e insistían en la naturaleza única del Salvador. Esta situación se describe en Sellers, *Chalcedon*, pp. 22-29. Véase también P.-Th. Camelot, «De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies», *DKvk, I: 213-42.*

Por otra parte, algo semejante sucedía entre los antioqueños. Si bien Juan de Antioquía no había abjurado de lo que ellos consideraban la verdadera fe —pues la fórmula de reunión del 433 afirmaba la dualidad de naturalezas del Señor— sí había traicionado a su viejo aliado Nestorio, que según ellos no había cometido más crimen que el de atacar los errores de quienes confundían la divinidad con la humanidad.[2]

Debido a esta situación, el equilibrio establecido en el año 433 no podía durar. Tan pronto como las circunstancias lo permitiesen, el conflicto volvería a surgir. Esto fue precisamente lo que sucedió cuando, en el año 344, Dióscoro sucedió a Cirilo como patriarca de Constantinopla.

Tanto en celo por la causa que él creía ortodoxa como en falta de escrúpulos en cuanto a los medios que empleaba para lograr el triunfo de esa causa, Dióscoro aventajaba en mucho a su predecesor. Para él, la fórmula de reunión del año 433 constituía un triunfo de la herejía sobre la verdadera fe, además de una humillación a la vieja sede alejandrina, que tenía —o debía tener— el derecho de supremacía en todo el Oriente.

Al ocupar Dióscoro el trono episcopal, las circunstancias parecían ser ideales para llevar a feliz término la destrucción final de la escuela y las pretensiones antioqueñas. En la vieja ciudad de Siria, ocupaba el trono episcopal el débil Domno, que había sucedido a Juan en el año 441. Domno se sentía más inclinado a la vida monástica que a la participación activa en los asuntos eclesiásticos, y por ello prácticamente confiaba el gobierno de su diócesis a Teodoreto de Ciro. Aunque respetado por su extensa erudición, Teodoreto resultaba sospechoso para muchos debido a su estrecha amistad con el depuesto Nestorio. Luego, el obispo de Antioquía y su colega resultaban fácilmente vulnerables. Por otra parte, la situación política del Imperio se prestaba a los designios de Dióscoro, pues el emperador Teodosio II, demasiado anciano y débil para gobernar, confiaba la dirección de los asuntos de estado al Gran Chamberlán Crisapio, y éste era hombre

2 Algunos antioqueños, como Teodoreto de Ciro, Juan de Germánica y Andrés de Samosata, aceptaban la ortodoxia de Cirilo, pero no estaban dispuestos a condenar a Nestorio. Otros, como Alejandro de Hierápolis, adoptaban posiciones más extremas, y declaraban que Cirilo era hereje y Juan había traicionado la verdadera fe. Otros, en fin, continuaban exigiendo que Cirilo retirase sus anatemas de manera explícita —tales como Eleuterio de Tiana y Heladio de Tarso. Ante tal situación, Juan de Antioquía se vio obligado a pedir acciones gubernamentales contra los principales descontentos. Esto resolvió las dificultades inmediatas, pero contribuyó también a aumentar la tensión que existía en toda la Iglesia Oriental. Véase Sellers, *Chalcedon*, pp. 20-22.

que se dejaba tentar por el oro alejandrino. Por último, Dióscoro contaba con el apoyo de toda una hueste de monjes esparcidos por todo el Oriente —y presente hasta en la misma Antioquía— y que sólo pedía que se le diese ocasión de defender la verdadera fe frente a los herejes.

Las gestiones que Teodoreto llevaba a cabo en Antioquía en pro de la doctrina de las dos naturalezas proveyeron la ocasión para el ataque de Dióscoro. En Antioquía, Teodoreto había prohibido que el monje Pelagio —que no ha de confundirse con el otro monje del mismo nombre que dio origen al «pelagianismo»— enseñase teología, pues la doctrina que enseñaba se oponía a la que los antioqueños tenían por ortodoxa. Poco después, Teodoreto escribió sus tres diálogos generalmente conocidos bajo el título de *Eranistes*, en los que defendía la doctrina de las dos naturalezas frente a todo intento de confundirlas. Se trata de una obra de tono moderado y respetuoso, pero que no deja lugar a dudas acerca de la oposición del autor a la doctrina que «confunde» las naturalezas en Cristo.

Inmediatamente Dióscoro se lanzó al ataque. Crisapio —convencido por el monje Eutiques y por el oro alejandrino— hizo que el Emperador promulgase un edicto «anti-nestoriano» que iba dirigido en realidad contra los antioqueños ortodoxos. Como era de esperarse, este edicto causó tal revuelo en Antioquía que a partir de ese momento Dióscoro no tuvo dificultad alguna en hacer aparecer a Teodoreto y los suyos como un puñado de revoltosos. Como resultado de todo esto, el Emperador ordenó que Teodoreto permaneciese en su sede en Ciro, y que no continuase perturbando el orden con sus sínodos y demás actividades. Teodoreto intentó continuar su obra desde Ciro, y con este propósito se dedicó a escribir en defensa de los principios antioqueños, pero pronto resultó claro que Dióscoro había logrado restringir grandemente el campo de acción del más distinguido teólogo antioqueño.

La cuestión pudo no haber ido más lejos, pero Dióscoro estaba decidido a lograr el triunfo final de Alejandría sobre Antioquía, y decidió utilizar el caso de Eutiques para lograr ese propósito. Eutiques era un monje de Constantinopla, venerado por muchos y respetado por todos, pues era padrino del Gran Chamberlán Crisapio. En cuanto a su doctrina, Eutiques era enemigo acérrimo del nestorianismo y de todo cuanto pudiera parecérsele, pero no se sentía inclinado a formular su propia cristología en términos precisos.

El caso de Eutiques surgió cuando, en su sínodo local reunido en Constantinopla en el año 448, Eusebio de Dorilea le acusó de herejía. Eusebio se había destacado siempre por su excesivo celo anti-herético, y hasta sus propios compañeros se quejaban de su actitud belicosa. En este caso, sin embargo, Eusebio se basaba en el hecho de que Eutiques

se negaba a aceptar la validez de la Fórmula de Reunión del 433, que los obispos del sínodo constantinopolitano estaban dispuestos a considerar como medida de la verdadera fe. Eutiques, por su parte, no hacía más que lo que estaban haciendo por todo el Oriente docenas de opositores de la doctrina de las dos naturalezas; sólo que, confiado en el apoyo de Crisapio y de Dióscoro, lo hacía más abiertamente.

Tras una larga serie de excusas y de idas y venidas, Eutiques se presentó ante el sínodo constantinopolitano, aunque, para que los obispos allí reunidos se percataran de que tenían que vérselas con un personaje de importancia, se presentó rodeado de soldados y de oficiales de la corte. Al parecer, el propio Eutiques no se percataba de que él no era más que un instrumento que Dióscoro estaba empleando para lograr la victoria de la causa alejandrina. En todo caso, el legado imperial Florencio, aunque parecía favorecer a Eutiques, tenía instrucciones de Dióscoro de asegurarse de que Eutiques se negase a confesar la dualidad de naturalezas en Jesucristo; y que fuese condenado por ello. Naturalmente, el propósito del patriarca alejandrino era hacerse más tarde el campeón de la causa de Eutiques, lograr su reivindicación, y de ese modo lograr la condenación de quienes antes le habían condenado. Para ello, era necesario que el sínodo constantinopolitano condenase a Eutiques. El resultado fue el que Dióscoro había esperado. Eutiques se defendió astutamente, pero su suerte estaba decidida, pues hasta sus propios aliados deseaban que se le condenase.

En cuanto a la doctrina de Eutiques, es difícil saber en qué consistía. Los dos puntos doctrinales que Eutiques se negó a afirmar fueron las fórmulas de «dos naturalezas después de la encarnación» —Eutiques estaba dispuesto a afirmar que Jesucristo era «de dos naturalezas antes de la unión»— y «consubstancial a nosotros», tomadas ambas de la Fórmula de Reunión del 433. Más tarde, se llegó a afirmar que él había dicho que el cuerpo humano de Cristo descendió del cielo. Pero esto parece ser una exageración, y probablemente lo que Eutiques decía era que, por razón de la encarnación, el cuerpo de Jesucristo había sido deificado de tal modo que no era «consubstancial a nosotros». En todo caso, no cabe duda de que Eutiques era —como decía León— un pensador «imprudente y carente de pericia», y que su interpretación de Cirilo —sobre quien él pretendía fundamentar su pensamiento— era harto simplista y superficial. Lo mismo puede decirse acerca de su interpretación de Nestorio, que le hacía descubrir tendencias «nestorianas» en toda afirmación de las «dos naturalezas» de Cristo. Quizá no sea del todo impropio el hecho de que quien daba los nombres de Cirilo y Nestorio a doctrinas que no eran las de ellos haya prestado su propio nombre a una doctrina —el «eutiquianismo»— que él nunca sostuvo.[3]

No satisfecho con la decisión del sínodo constantinopolitano, Eutiques apeló a los obispos de las principales sedes, entre ellos el obispo de Roma, León. Por su parte, Flaviano, el patriarca de Constantinopla que había presidido en el juicio de Eutiques, escribió también a Roma. Esto era lo que esperaba Dióscoro, pues así el conflicto local se había hecho universal, y sería necesario convocar a un concilio general que él se ocuparía de dirigir. Si tal concilio reivindicaba a Eutiques y condenaba a quienes le habían juzgado, ello constituiría un gran triunfo para Dióscoro y las pretensiones alejandrinas. En el entretanto, y a fin de subrayar la necesidad de un concilio general, Dióscoro se negó a aceptar las decisiones del sínodo constantinopolitano y ofreció la comunión a Eutiques.

Finalmente, Dióscoro logró que el Emperador convocase un concilio general que debía reunirse en Efeso en el 449. A este concilio asistieron unos ciento treinta obispos, y desde el principio resultó claro que Dióscoro —a quien el Emperador había hecho presidente de la asamblea— no estaba dispuesto a tolerar oposición alguna a su política. Contrariamente a lo que Dióscoro había esperado, Roma se declaró en contra suya, pues el Papa León escribió a Flaviano de Constantinopla una carta —conocida como la *Epístola dogmática*— en la que apoyaba la condenación de Eutiques. Mas el obispo alejandrino no era hombre que se dejase amedrentar por tan poca cosa, y continuó firme en su decisión de hacer del concilio efesino del 449 la ocasión del triunfo final de Alejandría sobre Antioquía.

Aunque la *Epístola dogmática* es de carácter conciliatorio, no cabe duda acerca de su apoyo a la condenación de Eutiques, ni tampoco acerca de la posición cristológica del propio León. Para el Papa, Eutiques ha de ser contado entre quienes son «maestros del error porque nunca fueron discípulos de la verdad»,[4] y su principal error consiste en negar la consubstancialidad del Salvador con la humanidad, pues la gloria y novedad de la encarnación no destruyen el carácter de la naturaleza humana. «De igual modo que Dios no cambia al mostrar su misericordia, el hombre no es absorbido por la dignidad.»[5] Al con-

---

3 Acerca de la cristología de Eutiques, véase: Thomas Camelot, «De Nestorius à Eutychès: L'opposition de deux christologies», *DKvK*, I, 235- 238.

4 *Ep.* XXVIII, 1.

5 *Ibid.*, 4. Es por esto que León no puede aceptar la fórmula de Eutiques: «de dos naturalezas antes de la encarnación, y en una naturaleza después de la encarnación». Para él, esta afirmación equivale a decir que la humanidad ha sido absorbida y disuelta por la divinidad. (*Ibid.*,6).

trario, la distinción de las naturalezas es necesaria aún después de la unión.

> Por lo tanto, sin perjuicio alguno de las naturalezas y substancias que allí se unieron en una persona, la humildad fue tomada por la majestad, la debilidad por la fuerza, la mortalidad por la eternidad y, a fin de saldar la deuda de nuestra condición, la naturaleza impasible fue unida a la pasible... Luego, Dios nació en la naturaleza íntegra y perfecta de un verdadero hombre, completo en lo suyo, completo en lo nuestro.[6]

> ...el Verbo hace lo que es propio del Verbo, y la carne lo que es propio de la carne. Uno de ellos reluce en milagros y la otra padece injurias. Y de igual modo que el Verbo no deja de ser igual a la gloria del Padre, así también la carne guarda la naturaleza de nuestra raza.[7]

Sin embargo, esto no quiere decir que León «divida» las naturalezas al modo de Nestorio, pues él afirma categóricamente que en Cristo hay una persona, y que esta unidad ha de ser reiterada a cada paso. «Porque ha de repetirse una y otra vez que es uno y el mismo quien es verdaderamente Hijo de Dios y verdaderamente hijo del hombre».[8]

En toda esta exposición de la doctrina cristológica, León no está haciendo innovación alguna. Al contrario, su fórmula es exactamente la misma expuesta por Tertuliano dos y medio siglos antes, y que había llegado a ser la fórmula tradicional del Occidente: dos naturalezas o substancias en una sola persona.[9]

Luego, en la controversia que gira alrededor de Eutiques se encuentran las tres principales corrientes cristológicas de la iglesia antigua: la occidental, la alejandrina y la antioqueña. Todas éstas concuerdan en que es necesario afirmar la unidad de la divinidad y la humanidad en Jesucristo, pero no en el modo que esto ha de hacerse.

6 *Ibid.*, 3. Nótese el uso de «naturaleza» y «substancia» como sinónimos, que es característico de la cristología occidental desde tiempos de Tertuliano.

7 *Ibid.*, 4.

8 *Ibid.* Hay un excelente análisis de la Epístola Dogmática de León en U. Domínquez del Val, «S. León Magno y el 'Tomus ad Flavianum'», *Helmantica*, 13 (1962), 193-233. Véase también B. Studer, «Consúbstantialis Patri-Consubstantialis Matri: Une Antithèse christologique chez Léon le Grand», *RevEtAug*, 18 (1972), 87-115.

9 Naturalmente, entre Tertuliano y León hay personajes tan importantes como Ambrosio, Jerónimo y Agustín, pero éstos tienen poco que añadir a la fórmula de Tertuliano. Quizá la mayor contribución de estos tres grandes escritores latinos al desarrollo de la cristología occidental esté en la reintroducción de la fórmula «una persona» para referirse a la unidad del Salvador. Aunque Tertuliano la había utilizado, tal fórmula no logró imponerse en la cristología occidental sino a través de la autoridad de Ambrosio (que la emplea una sola vez), de Jerónimo y de Agustín. Véase: Tarcisius J. van Bavel, *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin* (Fribourg, Suiza, 1954), pp. 176-180.

Los alejandrinos —abandonando en ello a Orígenes— tenían una larga tradición de maestros que habían pretendido encontrar una fórmula de unión desposeyendo a la humanidad de su carácter integral, es decir, mediante una doctrina cristológica del tipo Logos-carne. En Apolinario esta doctrina había llegado a su conclusión natural, y desde entonces ningún pensador ortodoxo la sostenía conscientemente. Pero había ciertas obras de origen apolinarista que circulaban bajo el nombre de Atanasio, y esto llevaba a los alejandrinos a continuar buscando soluciones semejantes a la de Apolinario. De éstas, la más acertada era la doctrina de Cirilo sobre la unión hipostática y la Juan anhipóstasis de la humanidad de Cristo. Sin embargo, sus propios sucesores vieron en esta doctrina un acercamiento demasiado peligroso a la «división de las naturalezas», y volvieron a la vieja afirmación de la naturaleza única del Salvador.

Naturalmente, puesto que el venerado Cirilo había afirmado que Cristo era «de dos naturalezas», era necesario resolver esta dificultad, y los alejandrinos la resolvían mediante la fórmula «de dos naturalezas antes de la encarnación; en una naturaleza después de la unión». Es decir, que Cristo era en efecto hombre y Dios, pero que esta distinción sólo podía hacerse en un plano intelectual —«antes de la encarnación»— porque «después de la unión» la humanidad había sido absorbida de tal modo por la divinidad que ya no era posible hablar de ella como tal.[10]

Los antioqueños, por su parte, partían de la realidad humana del Salvador, aunque tras los casos de Pablo de Samosata y Eustatio de Antioquía se habían convencido de que era necesario afirmar también su divinidad personal. Además, tras la condenación de Nestorio, los antioqueños se percataron del modo en que toda negación de la *communicatio idiomatum* constituía una negación de la encarnación misma, y por ende de la obra salvadora de Jesucristo. Por esta razón estaban dispuestos a aceptar la unión de la humanidad y la divinidad en una sola persona, y esto de tal modo que se diese la *communicatio idiomatum*. Mas no estaban dispuestos a aceptar doctrina alguna que «confundiese» la divinidad y la humanidad de tal modo que ésta última perdiese su carácter propio.

10 Uno de los ejemplos favoritos de estos opositores del «nestorianismo» —ejemplo que antes habían usado los Capadocios— era el de la gota de vinagre disuelta en el mar. Al disolverse en el mar, el vinagre pierde su naturaleza para todos los fines prácticos.

Por último, los occidentales partían de la vieja fórmula de Tertuliano y de sus tendencias legalistas y prácticas. Puesto que el Occidente comenzaba ya a concebir la obra salvadora de Jesucristo del modo que luego le sería característico, es decir, como la paga de una deuda contraída por el humano para con Dios, le bastaba con que se afirmase que el Salvador era tal que podía llevar a cabo esa obra. Esto implicaba la afirmación de la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo, mas no requería especulación alguna acerca del modo en que se realizaba esa unión. Luego, bastaba con repetir la vieja fórmula de Tertuliano, aunque mostrando al mismo tiempo que esto no quería decir que la humanidad el Salvador quedase absorbida por su divinidad. Esto fue lo que hizo León en su *Epístola dogmática*.

Estas tres corrientes cristológicas se encontraron en el concilio reunido en Efeso en el 449. Aún antes de comenzar las sesiones de este concilio, podía verse cuál sería su resultado. Dióscoro contaba con el apoyo de Crisapio y, a través de él, del propio Emperador. Además, el patriarca alejandrino llegó al Asia Menor acompañado de una multitud de obispos y monjes fanáticos, dispuestos a lograr a toda costa el triunfo de la «verdadera fe». Teodoreto de Ciro, el más hábil entre los defensores de la causa antioqueña, recibió órdenes del Emperador prohibiéndole participar en las sesiones del concilio. Por último, en un decreto promulgado dos días antes de la apertura del concilio, el Emperador nombró a Dióscoro presidente de la asamblea y le dio autoridad para hacer callar a todo aquél que osase añadir algo, o restar algo, a la fe establecida por los obispos reunidos en Nicea (325) y en Efeso (431).[11]

Bajo tales condiciones el concilio efesino del año 449 no podía ser sino lo que luego León lo llamó: un «latrocinio».[12] A pesar de las protestas de Flaviano y de los legados papales, la *Epístola dogmática* de León nunca fue leída. El propio Flaviano fue tratado con tal violencia que murió a los pocos días. Eusebio de Dorilea, que había sido el primero en acusar a Eutiques, fue condenado y depuesto por enseñar la doctrina de las «dos naturalezas después de la unión», que según Dióscoro y los suyos era la doctrina de Nestorio. Eutiques fue declarado perfectamente ortodoxo, y varios de los obispos que le habían condenado antes cambiaron ahora su posición, y se prestaron a anatematizar a cuantos condenaron a Eutiques —entre ellos, Seleuco de Amasea y Basilio de Seleucia. Acto seguido, el concilio se dedicó a la tarea de condenar y deponer a los principales exponentes de la cristología antioqueña, entre ellos a Domno de Antioquía, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa.[13] Por último, el concilio decretó que en lo sucesivo sólo serían ordenados hombres que no sostuviesen la doctrina de Nestorio, Flaviano y los suyos. Con esto, parecía haberse logrado el triunfo definitivo de la sede y la cristología alejandrinas sobre sus rivales de Antioquía.

11 El concilio de Efeso del 431, en su séptimo canon, había establecido que era ilícito «proponer, escribir o componer una fe distinta, frente a la establecida por los santos padres reunidos con el Espíritu Santo en Nicea». Esto es lo que se conoce como el «decreto de Efeso», en el cual hallan su fundamento tanto este decreto imperial como la oposición posterior al Concilio de Calcedonia.

12 *Ep.* XCV, 2: *«in illo Ephesino non iudicio sed latrocinio»*.

El Papa León no se sentía inclinado a aceptar los decretos y decisiones del concilio de obispos que para él era más bien un conciliábulo de ladrones. Pronto llegaron a Roma cartas de Flaviano, Teodoreto y Eusebio de Dorilea. Además, el diácono Hilario, que había formado parte de la delegación enviada por León, trajo a Roma noticias directas del modo en que el concilio había tenido lugar. Inmediatamente León comenzó su campaña en contra del «latrocinio» de Efeso escribiendo a cuantos en el Oriente podían tener razones para oponerse a lo que allí se había hecho —obispos, monjes, políticos y hasta miembros de la familia imperial. Todos estos esfuerzos resultaban vanos. El Emperador Teodosio II —y sobre todo su Gran Chamberlán Crisapio, que gobernaba por él— no estaba dispuesto a que se iniciase de nuevo la discusión que había llevado al reciente concilio de Efeso.

Esta situación cambió cuando, antes de cumplirse el año del «latrocinio» de Efeso, el Emperador cayó de su caballo y murió. Le sucedieron su hermana Pulqueria y el militar Marciano, que contrajo matrimonio con ella. Pulqueria había constituido siempre una de las mayores esperanzas del Papa León —de hecho, es probable que una de las razones que hicieron que se le expulsara de la corte durante el reino de su hermano haya sido su oposición a Dióscoro y Crisapio.[14] Ahora, entre ella y Marciano se dedicaron a deshacer lo hecho por el «latrocinio» efesino. Pronto los obispos antioqueños que habían sido depuestos por Dióscoro fueron devueltos a sus diócesis; los restos de Flaviano fueron llevados con gran pompa a la Basílica de los Apóstoles; el nuevo obispo de Constantinopla, que antes había seguido a Diós-

13 Mencionamos aquí a Ibas porque sus relaciones con Barsumas de Nisibis en Persia hacen de él uno de los eslabones que explican el nestorianismo de la escuela de Nisibis y de buena parte del cristianismo persa. Debemos señalar, sin embargo, que Ibas anatematizó a Nestorio, y que se le condenó, no por nestoriano, sino por antioqueño.

14 Véase: Paul Goubert, «Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysapios», *DKvK*, I, 303-321.

coro, se declaró ahora a favor de la *Epístola dogmática* de León; en las provincias, muchos seguían el ejemplo del obispo de la capital; por último, los emperadores convocaron un nuevo concilio, que había de reunirse en Nicea en mayo del año 451.

Por razones prácticas, este concilio se reunió en Calcedonia —y recibe el título de Cuarto Concilio Ecuménico, aunque las iglesias nestorianas y monofisistas no lo reconocen como tal.[15] Quinientos veinte obispos —el mayor número que hasta entonces había acudido a concilio alguno— se reunieron en la Basílica de Santa Eufemia,[16] además de una delegación imperial compuesta por dieciocho oficiales.

Accediendo a las peticiones de los delegados de León, el Concilio comenzó sus negocios discutiendo el caso de Dióscoro y los demás dirigentes del sínodo celebrado dos años antes en Efeso. A través de la lectura y discusión de las actas de ese sínodo, quedó ampliamente probado que Dióscoro se había valido de métodos ilícitos para lograr la condenación de los antioqueños y la reposición de Eutiques. Varios de los obispos que habían participado de aquel «latrocinio» confesaron que se habían dejado arrastrar por las amenazas y el temor; otros dijeron que estaban confundidos. Dióscoro continuó firme en su posición, afirmando que Cristo era «de dos naturalezas», pero no «en dos naturalezas», y que ésta era la razón por la que Flaviano, Domno, Ibas y los demás antioqueños habían sido depuestos. El resultado de todo esto fue que Dióscoro fue condenado, depuesto y enviado al exilio, donde murió algún tiempo después, venerado por los monofisitas, que veían en él al gran defensor de la verdadera fe, y casi olvidado de los ortodoxos, para quienes Dióscoro no era más que un fanático que se había valido de su sede para imponer sus doctrinas. Sin embargo, sus compañeros de «latrocinio» fueron perdonados una vez que confesaron su error. Por último, los obispos que habían sido depuestos en el 449 por Dióscoro y los suyos fueron devueltos a sus sedes —excepto Domno de Antioquía, cuyas inclinaciones monásticas le hacían preferir la vida retirada a la cátedra episcopal.

Las dificultades fueron mayores al intentar redactar una confesión de fe. Por una parte, parecía oponerse a ello el famoso canon efesino del 431 (canon VII), que prohibía componer o exponer una fe distinta de la que había sido afirmada en Nicea. Muchos interpretaban esto

15 Véase: R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London, 1953) pp. 254-301; M. Goemans, «Chalkedon als 'Allgemeines Konzil'», *DKvK*, I, 251-289.

16 Véase: Evagrio, *Historia Eclesiástica*, II, 3; A. M. Schneider, «Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon», *DKvK*, I, 291-302.

como una prohibición de establecer nuevos credos, y por ello se oponían a que el Concilio de Calcedonia compusiese una fórmula doctrinal. Esta oposición tuvo que rendirse ante la imposibilidad de utilizar el símbolo de Nicea para poner término a las controversias cristológicas, pues tanto los de un bando como los de otro, al tiempo que afirmaban la fe nicena, declaraban que los otros eran herejes.

Por otra parte, existía cierta dificultad en las diferencias entre la terminología de Cirilo y la de León. Cirilo había preferido hablar siempre de «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios», y se había mostrado suspicaz hacia quienes tendían a distinguir demasiado claramente entre lo que corresponde a la divinidad de Cristo y lo que corresponde a su humanidad. En cuanto a las dos naturalezas, Cirilo había hablado de ellas «antes de la encarnación», y había dicho que Cristo era «de dos naturalezas», pero nunca había dicho que fuese «en dos naturalezas». Frente a esto, la *Epístola dogmática* de León afirmaba que había en Cristo dos naturalezas después de la unión, y que era posible distinguir entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo, de tal modo que se atribuyesen ciertas cosas a la una y ciertas a la otra, aunque sin olvidar la *communicatio idiomatum*, sin la cual la encarnación carecía de sentido.[17] En realidad, ambas fórmulas eran perfectamente compatibles, siempre y cuando no se interpretase la frase «de dos naturalezas», es decir, procedente de dos naturalezas— de tal modo que se implicase que la dualidad de naturalezas existió sólo en un momento ideal, «antes de la encarnación»; y que en la persona concreta de Jesucristo, «después de la encarnación», sólo hay en El «una naturaleza». Esto último fue lo que declaró Eutiques en el sínodo constantinopolitano que le condenó, y fue también la declaración del «latrocinio» de Efeso. Por esta razón, los delegados occidentales y algunos antioqueños, aunque aceptaban la autoridad y ortodoxia de Cirilo, pensaban que su fórmula «de dos naturalezas» resultaba insuficiente, y preferían la fórmula de León, «en dos naturalezas».[18]

Tras largos debates que no es necesario resumir aquí,[19] se llegó a la siguiente fórmula, conocida por la posteridad como la *Definición de Fe* de Calcedonia:

17 Acerca de este contraste entre Cirilo y León, véase: Paul Galtier, «Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine», *DKvK*, I, 345-387.

18 Basilio de Seleucia, por ejemplo, se oponía a la fórmula «de dos naturalezas» por considerarla igual a la fórmula apolinarista «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios» (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, vol. I, pars 93).

19 Véase: Sellers, *The Council...*, pp. 103-123.

Siguiendo pues a los santos Padres, enseñamos todos a una voz que ha de confesarse uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el cual es perfecto en divinidad y perfecto en humanidad; verdadero Dios y verdadero hombre, de alma racional y cuerpo; consubstancial al Padre según la divinidad, y él mismo consubstancial a nosotros según la humanidad; semejante a nosotros en todo, pero sin pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días y por nosotros y nuestra salvación, de la Virgen María, la Madre de Dios, según la humanidad; uno y el mismo Cristo Hijo y Señor Unigénito, en dos naturalezas,[20] sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación, y sin que desaparezca la diferencia de las naturalezas por razón de la unión, sino salvando las propiedades de cada naturalezas, y uniéndolas en una persona e hipóstasis; no dividido o partido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo y Señor Jesucristo, según fue dicho acerca de El por los profetas de antaño, y nos enseñó el propio Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Credo de los Padres.[21]

Al componer y aceptar esta fórmula, de igual modo que al sancionar la *Epístola Dogmática* de León y las epístolas sinodales de Cirilo, los obispos reunidos en Calcedonia no creían estar violando el canon efesino del 431, que prohibía enseñar una fe distinta de la de Nicea. Al contrario, la *Definición de Fe* de Calcedonia era para ellos un simple comentario o explicación de la fe de Nicea, aunque con miras a las herejías que habían aparecido después del Gran Concilio. El Credo de la Iglesia continuaría siendo el de Nicea, aunque debería interpretársele según lo proponía la *Definición* de Calcedonia, que condenaba, no sólo a quienes, como Eutiques, «confundían» las naturalezas del Salvador, sino también a los que, como Nestorio, las «separaban». La frase «de dos naturalezas», usada tanto por Cirilo como por Eutiques, no es condenada, aunque sí se condena el uso que de ella hacía Eutiques. De igual modo, aunque se aceptaba la frase «en dos naturalezas», que Nestorio había empleado frecuentemente, se rechazaba la interpretación que éste le daba.[22]

El propósito de los emperadores Marciano y Pulqueria al convocar el Concilio de Calcedonia parecía haberse logrado. Tras condenar las posiciones extremas, y las herejías anteriores, el Concilio había logrado producir una *Definición de Fe* en la que concordaba la casi totalidad de los obispos. Pero la unidad así lograda era más aparente que real. Pronto resultó evidente que había fuertes minorías que no estaban dispuestas a aceptar la *Definición de Fe*, y surgieron grupos disidentes que perdurarían por lo menos hasta el siglo veinte. Además, aún entre quienes aceptaban lo hecho en Calcedonia, había divergencias en cuanto al modo en que debía interpretarse la *Definición* —divergencias que a veces dieron en luchas violentas.[23] Todo esto hizo que las controversias cristológicas, resueltas en principio en Calcedonia, se prolongasen de hecho a través de varios siglos. Pero el recuento de tales controversias corresponde al próximo volumen de esta Historia.

20 Existen algunos manuscritos griegos que dicen «de dos naturalezas» en lugar de «en dos naturalezas». Sin embargo, la mayoría de los manuscritos griegos y todos los latinos, siríacos y armenios dicen «en dos naturalezas». Schwartz ha probado ampliamente que el texto original decía «en dos naturalezas»: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, vol. I, pars 2, pp. 128-129.

21 El texto griego que sirve de base a esta traducción, que es el que ofrece Schwartz, puede verse en *DKvK*, I, 389-390.

22 O, por lo menos, que se pensaba que Nestorio le daba. El propio Nestorio murió en el exilio pensando que el Concilio de Calcedonia había confirmado sus doctrinas.

23 La propia Roma contribuyó también a quebrantar la autoridad del Concilio de Calcedonia al oponerse al canon XXVIII, que daba a la sede constantinopolitana «iguales privilegios» que a la romana, y la hacía primera después de Roma. Al oponerse a este canon, y no aceptar así la autoridad del Concilio en este aspecto, la sede romana prestaba apoyo involuntario a quienes negaban la autoridad doctrinal del Concilio.

XIX

¿Apostólica o apóstata?

Todo parece indicar que cuando los obispos salieron de la gran iglesia de santa Eufemia estaban convencidos de que habían sido fieles a la fe de los apóstoles. Pero, ¿estarían en lo cierto? ¿No cabe ver el desarrollo del pensamiento cristiano desde el día de Pentecostés hasta los días de Calcedonia como una vasta aunque inconsciente apostasía en la que se abandonó el evangelio original en pos de vanas filosofías y de minucias dogmáticas? ¿No se helenizó el mensaje originalmente judío hasta tal punto que prácticamente dejó de ser judío? Probablemente. Pero hay ciertos factores que han de tomarse en cuenta, y que muestran que la situación es mucho más compleja de lo que podría parecer a primera vista.

En primer lugar, si es cierto que el cristianismo es el mensaje de la encarnación, es decir, el mensaje del Dios que ha venido a este mundo haciéndose uno de nosotros, ¿cómo entonces ha de culpársele por entrar en el mundo helenista helenizándose? La alternativa hubiera sido un cristianismo rígido y no encarnado que quizá hubiera podido preservar su formulación original, pero que nunca hubiera penetrado el mundo que le rodeaba.

Sin embargo, si hemos de apreciar los peligros envueltos en el camino que la teología cristiana siguió en su desarrollo, hemos de hacer una segunda consideración. El helenismo no era solamente una actitud cultural en general. Tenía también un contenido que podría hacer

peligrar la fidelidad del cristianismo a su mensaje original. La filosofía griega clásica fue un factor principal en la formación de la mente helenista, y esa filosofía entendía el ser en términos esencialmente estáticos. Cuando los cristianos empezaron a hablar de Dios como el «primer motor inmóvil», ¿como afectaría esto su comprensión de la relación de Dios con la historia, y de un Dios que en Jesucristo se hizo parte de la historia? Una vez que empezaron a definir a Dios en términos de negación de toda característica humana, ¿como afirmar que un Dios definido en tales términos se había hecho humano? Luego, muchas de las dificultades a que se enfrentó el pensamiento cristiano en su desarrollo eran el resultado de un intento de conciliar lo que se decía de Dios en la tradición original judeo-cristiana con lo que parecía saberse de Dios a través de lo que la tradición griega llamaba «razón» —que ciertamente no es el único modo de entender la razón.

Por último, tenemos que preguntarnos hasta qué punto el proceso de «constantinización», que comenzó temprano en el siglo IV, afectó el curso del pensamiento cristiano. Hay ciertamente una gran diferencia entre la iglesia de las generaciones anteriores, frecuentemente perseguida y nunca poderosa en el sentido político, y la iglesia que dejamos al terminar este volumen, apoyada por el poder imperial y frecuentemente sometida a él. Que esta nueva situación afectó el curso del pensamiento cristiano resulta obvio con sólo mirar a los acontecimientos que tuvieron lugar entre el «latrocinio» del 449 y el Concilio de Calcedonia dos años después. Pero aún dejando a un lado los casos obvios en que el poder político se inmiscuyó en asuntos de teología —de lo cual veremos muchos más ejemplos en las próximos dos volúmenes de esta *Historia*— hay también el influjo mucho más sutil de la cambiante perspectiva social de quienes realizan la labor teológica. El modo en que la posición social, política y económica de los teólogos y de la iglesia en general ha afectado la interpretación del evangelio a través de los siglos no ha sido suficientemente estudiado, y por tanto todo lo que podemos hacer aquí es llamarle la atención al lector a la importancia de tales temas, y prometerle un estudio futuro sobre ellos.

Mientras tanto, una evaluación general del desarrollo del pensamiento cristiano hasta el Concilio de Calcedonia deberá afirmar que ese desarrollo envuelve sin duda una profunda helenización del cristianismo. Esa helenización tiene que ver no solamente con cuestiones de forma o de vocabulario, sino también con el modo mismo de entender la naturaleza del cristianismo, y por tanto resultó en problemas que al menos en teoría pudieron haberse evitado siguiendo otras avenidas de interpretación filosófica. Pero al mismo tiempo es difícil ver una alternativa viable que el pensamiento cristiano pudo de hecho haber seguido, dada la atmósfera intelectual de los tiempos. Aun más, el curso general de la doctrina cristiana, al mismo tiempo que hacia uso del helenismo para comprender el cristianismo, de modo casi instintivo excluyó aquellas formas extremas de helenización así como otras influencias que muy bien hubieron podido llevarle a negar la aserción fundamental de la fe cristiana: que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo.